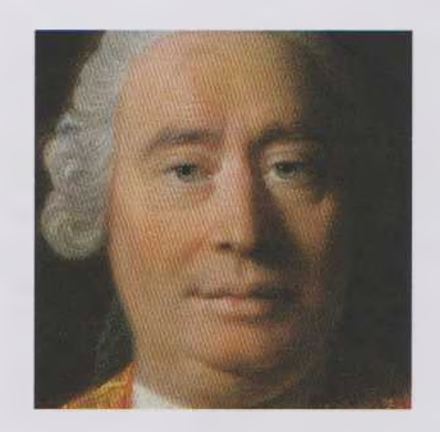


Hume

Todo nuestro pensamiento se basa en la costumbre y la experiencia

APRENDER A PENSAR

Hume

Todo nuestro pensamiento se basa en la costumbre y la experiencia

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 26-27, 33, 56-57, 73 (izq.), 79, 93, 101, 106-107, 121; Getty Images: 73 (dcha.); Bridgeman Images: 124-125

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8554-6
Depósito legal: B-14023-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Suele ser unánime la consideración del escocés David Hume (1711-1776) como el mayor de los pensadores del siglo XVIII británico y uno de los principales de la Ilustración europea, junto con Voltaire, Diderot y Kant, además, por supuesto, del inclasificable Jean-Jacques Rousseau. Todos ellos se caracterizaron por su rebeldía ante la tradición académica en que se habían formado intelectualmente. Sin embargo, Hume aún llegó más allá con esta insurgencia, pues su inquietud constitutiva y su sed de saber se revolvieron incluso contra las principales conclusiones teóricas del movimiento filosófico al que con razón se le adscribe, el empirismo británico, y de la doctrina política nacida a su calor, el liberalismo.

Partiendo de los presupuestos teóricos empiristas, y atento a la máxima newtoniana «*hypotheses non fingo*» («no preparo hipótesis»), Hume renunció a buscar cualquier clase de causa primera o final como referente explicativo universal, y se propuso nerviar la urdimbre de los principios básicos de la naturaleza siguiendo un modelo inductivo, que partía de la metódica comprobación de los

hechos particulares para acceder desde ellos a la formulación de leyes generales. Siempre se mantuvo fiel a estos procedimientos, pero su determinación no fue obstáculo para que insistiera en la subjetividad del conocimiento al negar —contra Locke— la existencia en las cosas de cualidades objetivas como el volumen o el movimiento. A su entender, toda percepción era de orden subjetivo y, por lo tanto, personal e intransferible, ya fuera externa al sujeto (por ejemplo, el peso de una bola de billar) o interna al mismo (el caso del gozo carnal).

Hume sostuvo que nuestros sentidos reciben impresiones cuya huella en la mente son las ideas. Acto seguido, la razón tiende puentes de relación y asociación entre estas ideas, según principios de parecido, contigüidad —espacial o temporal— y causalidad. Estos mecanismos lógicos fueron equiparados por el escocés a las leyes de la física newtoniana, en tanto que directrices estructurales del pensamiento humano. Y al encumbrarlos de ese modo, ¿no cabe pensar que los trataba como contenidos intrínsecos a la conciencia, algo así como pensamientos básicos propios de la naturaleza humana y por tanto innatos? Descartes, fundador del racionalismo, había preconizado la existencia de contenidos mentales que no procedían de la experiencia externa, la de los sentidos, y que podían servir como base para un conocimiento veraz, dada la forma «clara y distinta» en que los percibimos a través de una reflexión introspectiva. Hume salió presto al paso de la tentación racionalista: no hay más origen para estas inferencias que la costumbre (*custom*), aseguró. En otras palabras, la cercanía o secuencia entre percepciones induce a pensar en unas relaciones que no pueden tener demostración empírica. De este presupuesto derivó su primera objeción seria a la tradición filosófica occidental: el principio de causalidad es una simple ilusión, fruto del hábito. Aunque no deje

por ello de tener un valor predictivo, nunca podrá tomarse como cierto en sí mismo.

Derivado de lo anterior, Hume aportó una nueva revolución conceptual que alarmó de verdad a sus paisanos: la imposibilidad de conocer la existencia de entidades espirituales, como el alma o Dios mismo. Concedió el filósofo que nuestras percepciones muestran un mundo ordenado, a modo de aplicación de un modelo racionalmente dispuesto, tal como expusiera Tomás de Aquino en su quinta vía de demostración de la existencia de Dios (decía el Aquinate que la naturaleza no obra al azar, pues todo en ella tiende a una finalidad; su armonía y su orden no pueden ser sino fruto de una inteligencia superior, Dios, que es garantía contra el caos). Pero objetó a continuación que aceptar una relación lógica entre orden y causa inteligente supone la concesión de valor normativo al principio de causalidad. En realidad, lo que el escocés quería destacar era que toda formulación metafísica induce al error porque su objeto de estudio excede los límites de la razón humana, dependiente de los sentidos, y ello vale tanto para la creencia en la Providencia divina como en el caso de la afirmación cartesiana acerca de la existencia de las ideas innatas. Así pues, el filósofo escocés se propuso a sí mismo una tarea depurativa del conocimiento: antes de saber, tenemos que ponderar con exactitud qué podemos conocer. Décadas más tarde, este proyecto hizo que Kant despertase de su «sueño dogmático» —el estudio de la metafísica— y se empeñara en una revisión crítica de los márgenes del conocimiento humano que sería prosecución y culminación de la tarea iniciada por Hume.

Por tanto, no había otra alternativa al saber metafísico que la *empiria*. Para muchos, el cambio puede parecer decepcionante: se pasaba de creer en la potencia cuasi omnisciente de un alma o una razón, directamente inspirada o en conexión

con la inteligencia divina y capaz de elucidar los principios de una ley natural incontestable en todos los ámbitos de la existencia, a un raciocinio instrumental que parecía corto de miras, esclavo de los sentidos —esa parte fundamental de nuestro organismo, pero tan vapuleada en su sufrida misión por la filosofía clásica— y anclado a los pequeños eventos materiales, como el mitológico Catoblepas, que no podía alzar sus ojos del suelo y, en consecuencia, desconocía el color de los cielos. Sin embargo, ese modo tan humilde en sí mismo de acercarse a los fenómenos de la naturaleza conllevaba la exigencia de un rigor no ideal, como la perfección lógica de la geometría, sino material, es decir, capaz de sentar bases sólidas, respaldadas por la evidencia y no por la creencia, tanto para el estudio de la naturaleza como, a partir de sus enseñanzas, para la construcción de los grandes edificios de la moral y la política, los objetivos más elevados de la creatividad humana.

En este ambicioso proyecto estriba el que tal vez sea el principal atractivo de Hume: su vocación totalizadora. El escocés distaba mucho de la intención de rebatir únicamente la epistemología racionalista para luego retirarse a una ensalzada jubilación como renovador del empirismo. Tenía ansia de respuestas para los grandes interrogantes con que la humanidad se distrae —y también se tortura— desde que transita por los vericuetos del pensamiento racional. Por eso dejó su impronta teórica en todas las ramas de la filosofía de su tiempo, ocupándose, por orden de aparición, del entendimiento y sus capacidades cognoscitivas; de las pasiones y la moral; de la política y, finalmente, de la religión, sin olvidar sus incursiones en la estética y la historia, pues Hume fue de los primeros en entender su decurso como resultante del juego de los intereses sociales y económicos.

En suma, un viaje completo a través del ser humano. Y no puede entenderse su pensamiento si se pierde esta perspec-

tiva; hay que seguirle en su itinerario lógico de una disciplina a otra, porque su intención estribaba en el desarrollo de una ciencia completa del hombre, construida con los principios inductivos de la observación y la experimentación. Porque, en el fondo, la prioridad intelectual de Hume radicaba en sentar las bases de una sociedad donde todos los individuos pudieran alcanzar razonables cotas de felicidad; de una convivencia que reposara en principios antropológicos establecidos por la ciencia de un modo fiable, en la medida de las posibilidades del conocimiento humano.

La presente obra expondrá el pensamiento de Hume al hilo de la propia exposición de su creador. Para empezar, se mostrará que las ideas animadoras de este periplo filosófico empezaron a gestarse en la niñez y juventud del biografiado, cuando el joven David dio señales de desconfianza ante el ambiente en que se le educó, basado en la estricta observancia religiosa —se crió bajo el patronazgo de su tío, un pastor de la Iglesia luterana escocesa— y el conservadurismo social. Su pensamiento de madurez se formó con la influencia de Francis Bacon, Isaac Newton, John Locke y George Berkeley, pero también de los clásicos grecolatinos —con sus abundantes ejemplos de grandilocuencia moral— y del escéptico renacentista Michel de Montaigne, quien le inoculó el prurito incesante de la curiosidad y la duda.

A continuación se presentará la base conceptual de todo su pensamiento totalizador, la epistemología. Una teoría del conocimiento madurada tras un período de estudio sistemático y esforzado en el colegio francés de La Flèche, y basada en los trabajos previos de John Locke, de quien sería crítico respetuoso. En la misma línea de este filósofo inglés, Hume pensaba que todo conocimiento provenía originalmente de la experiencia sensorial y que la mente es una *tabula rasa,*

algo así como una pizarra vacía que va llenándose de datos conforme nuestros sentidos trabajan. Nada hay en la mente humana, sostuvo el escocés, que no estuviera antes en los sentidos de modo directo (las impresiones) o indirecto (las ideas, elaboradas por nuestra mente a partir de la combinación de las anteriores, en un proceso participado por los sentimientos y la imaginación).

Será la filosofía práctica de Hume el objeto de estudio de la tercera parte de este libro, donde se verá cómo el escocés, después de rebatir la fiabilidad lógica del principio de causalidad y la categoría de sustancia, y a falta de principios metafísicos en los que creer, rastreó en los apetitos y las pasiones las bases de la moralidad humana (al estilo de lo hecho siglos antes por Epicuro), con la intención de «introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales». Llegó a la conclusión de que todo principio moral era fruto del acuerdo o convenio entre los miembros de una sociedad dada y, por tanto, producto peculiar e histórico de dicho colectivo, y a continuación llevó estas convicciones al terreno de la política, con la negación del iusnaturalismo (derecho natural), que atribuía el origen de la propiedad privada a un estado de naturaleza anterior a la formación de la sociedad. Para Hume, tanto los principios éticos como las normas jurídicas —propiedad privada incluida— no eran sino producto de una convención y, en consecuencia, podían regularse de acuerdo al parecer de los miembros de la comunidad.

Por último nos ocuparemos de un Hume que enfilaba la última etapa de su vida con una preocupación especial por justificar sus conclusiones acerca de la religión, quizá por la intensidad con que había debatido sobre el asunto en los salones parisinos con los principales ilustrados franceses. Defensor a ultranza de la imposible correspondencia entre la

razón y la creencia en la fe revelada, el escocés nunca asumió la condición de ateo, pero qué duda cabe de que sus argumentos son la piedra fundacional del moderno agnosticismo. Estas reflexiones, junto con una autobiografía, fueron su postrera contribución a una de las obras filosóficas más importantes de la modernidad.

OBRA

La principal obra de Hume es el *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1739, esbozo sistemático de toda su doctrina que fue diseccionado posteriormente por su autor en varias partes que abarcaban materias de estudio concretas. De esa división surgieron, entre otras obras, el *Resumen de un libro recientemente publicado titulado «Tratado de la naturaleza humana»* (1740), los *Ensayos sobre moral y política* (1741-1742), la *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748) y la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751).

Otras obras importantes de Hume son las siguientes:

- *Historia amable de mi vida* (1734)
- *Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo* (1745)
- *Discursos políticos* (1752)
- *Historia de Inglaterra* (1754-1762)
- *Cuatro disertaciones: Historia natural de la religión. De las pasiones. De la tragedia. Del criterio del gusto* (1757)
- *Mi vida* (autobiografía, 1776)
- *Dos ensayos: De la inmortalidad del alma. Del suicidio* (1777)
- *Diálogos sobre la religión natural* (escritos en 1752, fueron publicados póstumamente, en 1779)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1711
Nace en Edimburgo, la capital de Escocia, el día 26 de abril.

V 1723
Ingresa en la Universidad de Edimburgo y toma contacto con la filosofía empirista.

V 1734
Ingresa en el colegio de La Flèche, en Francia, para estudiar filosofía.

V 1739
Publica el *Tratado de la naturaleza humana*.

V 1741
Publica *Ensayos sobre moral y política*.

V 1745
Por su fama de ateo se le impide acceder a la cátedra de Ética de la Universidad de Edimburgo.

H 1719
En Inglaterra, levantamiento jacobita en favor de Jacobo Francisco Estuardo.

H 1715
Tratado de Utrecht: fin de la guerra de sucesión española.

A 1714
Leibniz publica la *Monadología*.

H 1740
En Prusia, inicio del reinado de Federico II el Grande, protector de las letras.

A 1734
Publicación de las *Cartas filosóficas* de Voltaire, uno de los textos fundamentales de la Ilustración.

A 1726
Jonathan Swift publica *Los viajes de Gulliver*.



V 1748
Publica *Investigación sobre el conocimiento humano.*

V 1751
Instalado de nuevo en Escocia, publica *Investigación sobre los principios de la moral* y escribe los *Diálogos sobre la religión natural* (publicados póstumamente).

V 1752
Ocupa la plaza de bibliotecario del Colegio de Abogados de Edimburgo.

V 1754
Inicia la publicación de su *Historia de Inglaterra*, concluida en 1762.

V 1763
Es nombrado secretario de la embajada británica en París, donde toma contacto con los filósofos franceses.

V 1776
Retirado de la actividad pública, fallece en Edimburgo el 25 de agosto.

1750 1760 1770 1780

A 1762
El Parlamento de París ordena la detención de Rousseau, acusado de inmoralidad por su obra *Emilio*. Publicación de *El contrato social.*

H 1756
Hostilidades entre Inglaterra y Francia: se inicia la guerra de los siete años.

A 1751
Se publica el primer tomo de la *Enciclopedia*, editada por d 'Alembert y Diderot.

H 1776
Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América.

H 1773
James Cook cruza el Círculo Polar Antártico.

H 1769
James Watt patenta la primera máquina de vapor y Richard Arkwright, una hiladora hidráulica.

Capítulo 1

LA FORJA DE UN PENSADOR: DE LA RELIGIÓN A LA FILOSOFÍA

Hijo de un pequeño propietario agrícola y sobrino de un párroco protestante, David Hume se apartó de las enseñanzas tradicionales recibidas en su infancia tras decantarse por el estudio de la filosofía, en la que se inició gracias a los escritos de maestros como Epicuro, Montaigne, Descartes y, sobre todo, Locke, figura señera del empirismo británico.

El mejor retrato posible de David Hume lo proporcionó él mismo para la posteridad en la última de sus obras, una breve autobiografía titulada *Mi vida*. Puede leerse allí:

> Soy, o más bien fui, un hombre de disposición humilde, de temperamento ordenado y de talante alegre, abierto, social y claro, con capacidad de afecto, pero poco dado a la enemistad y de gran moderación en todas mis pasiones. Incluso mi amor por la gloria en el campo de las letras, pasión dominante en mí, nunca agrió mi temperamento, a pesar de mis frecuentes desilusiones. Mi compañía no era inaceptable por los jóvenes despreocupados, así como tampoco por los estudiosos y los hombres de letras; y como me complacía especialmente la compañía de mujeres discretas, no tenía razón para estar disconforme con su acogida.

Se deduce de estas líneas que Hume tenía una buena opinión de sí mismo, como resultado de una vida razonablemente feliz gracias a su entrega al estudio, aunque igualmente

satisfactoria en otros ámbitos, como por ejemplo las relaciones sociales. Sus contemporáneos recalcaron su carácter optimista y la bondad de sus sentimientos, rasgos que parecían avenirse con una simpática figura oronda. Sin embargo, estas cualidades no lo libraron de trifulcas y enemistades, que nunca cultivó con su conducta pero cuyas consecuencias sufrió en carne propia debido a su inclaudicable voluntad de saber, que a menudo lo situó en posiciones opuestas a las convenciones socialmente más extendidas de su tiempo. Sincero como pocos, Hume prefirió ser objeto de escarnio o censura antes que ceder en las convicciones alcanzadas tras una larga tarea de observación y reflexión. Nunca devolvió los ataques ni se sintió angustiado por las descalificaciones. Disfrutaba, al parecer, de la rara serenidad que solo bendice a los verdaderamente sabios.

La vida de David Hume dio comienzo en Edimburgo, la capital de Escocia, el 26 de abril de 1711 según el calendario juliano, que ese mismo año dejó de usarse en el antiguo país de los pictos. Si nos atenemos al cómputo de su sucesor, el calendario gregoriano, la fecha del natalicio se correspondía con el 7 de mayo.

Joseph Hume, su progenitor, era un «hombre de talento» —según su hijo— y un pequeño terrateniente, económicamente venido a menos. Pese a ello, cuanto pudiera faltarle en caudales lo compensaba con alcurnia: pariente lejano de la casa condal de Horne, el antepasado conocido más antiguo de su linaje era un tal Home de Home, propietario que había vivido entre los siglos XIV y XV.

La familia residía en un predio rural, Ninewells, próximo a la aldea de Chirnside, junto a la frontera entre Escocia e Inglaterra. La mansión de Ninewells fue hogar de varias generaciones de la familia Hume. Reconstruida entre 1839 y 1841 en el llamado estilo Tudor, fue demolida en 1954 y nada

queda de ella en la actualidad. Durante la Segunda Guerra Mundial, la finca se convirtió en campo de prisioneros. El único vestigio —y aun ficticio, todo hay que decirlo— de la presencia de Hume es la llamada Cueva del Filósofo, donde los más fetichistas pueden solazarse imaginando al niño David refugiado en su interior, mientras se entregaba a las primeras cavilaciones. Un reclamo ideal para atraer a los devotos de una estrella del fútbol o del rock, pero cuyo poder de convocatoria resulta infinitamente menor en el caso de un filósofo, por importante que haya sido su aportación teórica a la historia del pensamiento occidental.

Huérfano de padre a los tres años, el título de señor de Ninewells recayó en un hermano del difunto, pastor protestante de profesión, quien se hizo cargo de la patria potestad del chiquillo y dispuso para su sobrino, como no podía ser de otra manera, una estricta formación religiosa. A tal empeño contribuyó igualmente la madre de David, «mujer de singular mérito que, aunque era joven y atractiva, se consagró por entero a la crianza y educación de sus hijos», tres en total: dos varones, el primogénito y el menor (David), y una hermana. Bajo vigilancias tan cercanas transcurriría la infancia del futuro filósofo, sin privaciones ni lujos —aunque, suponemos, dotada de ciertas comodidades, las propias de su abolengo—, en estrecho contacto con la naturaleza y los ritmos vitales marcados por las labores del agro, alejada por completo de un medio urbano que en esos momentos experimentaba un considerable desarrollo humano y económico en la Escocia natal de Hume.

David cursó las primeras letras con el maestro local y junto con los niños de la aldea, siguiendo la tradición igualitaria establecida por la Iglesia de Escocia, el primer país europeo con enseñanza pública universal. El aprovechamiento escolar del muchacho hubiera sido extraordinario de haber esta-

do el nivel de la materia impartida a la altura de sus dotes intelectuales, que ya despuntaban como sobresalientes. Tomó entonces una profunda afición a las letras, «que han sido la pasión dominante de mi vida y la gran fuente de mis satisfacciones». Lo marcó de por vida el descubrimiento de Virgilio y Cicerón, seguramente en la biblioteca paterna, aunque había que discernir qué tipo de lecturas convenían a un muchacho a quien no faltaban techo ni pan, cierto, pero que carecía de rentas para retozar improductivamente —en términos económicos— por las laderas del Parnaso. Así pues, evacuadas las debidas consultas entre madre y tío, se decidió que David estudiaría leyes, una profesión muy letrada —como bien indica la denominación de sus practicantes— y también, lo más importante, más halagüeña a efectos de peculio.

Aunque dominado por «una aversión insuperable a todo lo que no fuera la filosofía y el conocimiento en general», el chico no tuvo más remedio que obedecer el designio de sus mayores y con apenas doce años, en 1723, ingresó en la Universidad de Edimburgo, ciudad que albergaba un más que meritorio ambiente académico, que le valió el apelativo de «Atenas del norte».

LOS ENCANTOS DE LA FILOSOFÍA

La vida de David Hume vino a coincidir con una verdadera Edad de Oro de la cultura escocesa, a la cual contribuyó de modo singular el filósofo de Ninewells. Aparte de la revolución escolar promovida por la Iglesia presbiteriana, las raíces de ese esplendor deben buscarse en la evolución de las relaciones políticas entre Escocia e Inglaterra.

Los destinos de ambos reinos se habían fundido bajo la misma corona en 1603, cuando el rey escocés Jacobo VI he-

redó el trono de su poderosa vecina del sur, donde reinaría como Jacobo I. Más tarde, el Acta de Unión de 1707 sancionó legalmente la creación del Estado angloescocés, el Reino de la Gran Bretaña —con el concurso de Gales, tercero de sus miembros—, que fue bien acogido por los fieles de la Iglesia presbiteriana escocesa, mas no así por los católicos. Poco después del fallecimiento de Joseph Hume, en 1715, tuvo lugar una revuelta popular en el norte del país en pro de los derechos al trono de los descendientes de María Estuardo, la reina de Escocia ejecutada en 1587 por Isabel I de Inglaterra, pero los insurgentes no lograron arrastrar en pos de la causa al conjunto de sus compatriotas.

La anexión de Escocia a la Gran Bretaña supuso la postergación de las instituciones políticas locales, subordinadas desde entonces a la administración diseñada desde Londres, pero aportó la consecuencia beneficiosa del fin del bloqueo militar que de modo más o menos efectivo ejercía Inglaterra sobre el país desde hacía más de un siglo. La hostilidad inglesa había lastrado el desarrollo de su vecino septentrional, de modo que Escocia era uno de los países europeos más pobres antes de firmarse el Acta de Unión. Una vez integrados en el nuevo Estado británico, los escoceses pudieron participar en la formación de un gran imperio, ampliaron y diversificaron la actividad comercial de sus ciudades, y se sumaron a la primeras manifestaciones de la Revolución industrial, factores que propiciaron un rápido desarrollo económico y, de la mano de este, la toma de contacto con los principales movimientos culturales del siglo XVIII.

Edimburgo y su universidad fueron testimonio fehaciente de los rápidos avances materiales y culturales experimentados por el país. Y en esa institución académica, cuna de la futura Ilustración escocesa, ingresó el muchacho espigado y flaco, de porte desgarbado y expresión meditabunda, que



LA «ATENAS DEL NORTE»

Robert Reid, obispo de Kirkwall fallecido en 1558, legó una importante suma para la fundación de una universidad en la ciudad de Edimburgo, la capital de Escocia, aunque la creación oficial de la institución hubo de esperar hasta 1582, por decreto del rey Jacobo IV. Este centro docente ejerció como *alma mater* de la llamada Ilustración escocesa y contribuyó de modo decisivo a que Edimburgo fuera considerada la «Atenas del norte». En el siglo XVIII, cuando David Hume cursó en ella estudios de leyes, destacaba ya por su actividad en los campos de la ciencia experimental, la medicina



y la filosofía. Superados los cuatro siglos de historia, por sus aulas han pasado personalidades de la talla del arquitecto Robert Adams, los escritores Thomas Carlyle, Walter Scott, Robert Louis Stevenson y Arthur Conan Doyle, los científicos Charles Darwin, James Clerk Maxwell, Max Born y Peter Ware Higgs, y el economista James Mirrlees. En la actualidad es el tercer centro de enseñanza superior más prestigioso del Reino Unido, tras Oxford y Cambridge. Sobre estas líneas, la sede de la Universidad de Edimburgo en 1886, según un dibujo de Samuel G. Green.

por entonces era David Hume. El rictus circunspecto mostraba la preocupación que anidaba en su interior: ¿podría superar la prueba que el destino le había impuesto? Aborrecía los códigos y ordenamientos, pero se sentía responsable ante la decisión tomada por su familia. Durante los tres años que permaneció en aquellas aulas, como el derecho le «producía náuseas», estudió lo justo para aprobar hasta que la repulsión se hizo insoportable y hubo de abandonar el propósito de convertirse en jurista.

Pese a su cierto fracaso académico, los tres años vividos en Edimburgo dejaron en Hume una impronta decisiva. A costa de robarle ratos cada vez más prolongados al aprendizaje de las leyes, los gustos lectores del muchacho se habían orientado progresivamente hacia el estudio de la filosofía. El chico de Ninewells había encontrado su camino en la vida.

El encuentro con Montaigne

El primer revulsivo intelectual recibido por aquel jovencísimo David Hume durante su período universitario fue la lectura de los *Ensayos* del escéptico francés Michel de Montaigne (1533-1592), cuyas obras —de manera especial la *Apología de Raimundo Sabunde*— gozaban de numerosos seguidores en los cenáculos cultos del norte de Europa.

Montaigne nunca fue un filósofo *avant la lettre*. Expuso su pensamiento de modo fragmentado, a través de escritos breves y de estilo conciso —los ya citados *Ensayos*, publicados entre 1580 y 1588— con los cuales solo pretendía comentar los aspectos de la vida que le merecían mayor atención. Sin embargo, todos sus textos denotan gran coherencia a efectos de concepto, además de admirable lucidez y amenidad a la hora de captar las contradicciones y para-

dojas de los valores y convenciones generalmente aceptados como válidos en su tiempo.

Al estilo de antiguas corrientes de pensamiento, como los estoicos y los epicúreos, el autor francés pretendió recuperar el sentido práctico de la reflexión filosófica, que entendió como una guía para el buen vivir, es decir, para llevar una existencia feliz y digna, libre de angustias y temores falsos. Más aún, manifestó que toda filosofía tenía como fin aprender a morir bien. Ambas finalidades eran complementarias, dos enunciados tan solo en apariencia contrapuestos, puesto que el buen morir exigía la tranquilidad de conciencia que toda «buena vida» deparaba.

Ante la cuestión de la certeza y amplitud de nuestro conocimiento, Montaigne se posicionó de un modo relativista y escéptico, manifestado en la pregunta: «¿Qué sé yo?». En sus escritos rehuyó cualquier atisbo de disertación magisterial y con frecuencia mostró los flancos más débiles de sus razonamientos. Además, puso también en solfa el poder de la razón: el hombre está sujeto a las pasiones y no controla sus pensamientos, sostuvo en la *Apología de Raimundo Sabunde*.

A pesar de su fe católica, Montaigne rehusó cualquier tipo de verdad absoluta y optó por el ejercicio crítico en la búsqueda de certidumbres provisionales que pudieran tener un efecto beneficioso para su ideal de buena vida. Estas pequeñas verdades se alcanzaban mediante el ejemplo de la experiencia, por lo que propuso la reorientación de la enseñanza de su tiempo, aún basada en el razonamiento abstracto. Con respecto a la cuestión de Dios, procuró no especular acerca de su naturaleza; influido por Erasmo de Rotterdam (1466-1536), precursor intelectual de la reforma de la Iglesia, sus creencias eran de carácter intimista, renuentes a las supersticiones que todos los cultos habían asimilado a lo largo de la historia, y que suelen conducir al fanatismo y la violencia. Por

su condición de creyente asumía los Mandamientos presentes en las Escrituras, pero reconocía que la moral, en sus distintas determinaciones positivas, era un producto de las circunstancias históricas y culturales de cada pueblo o lugar.

De entre todas las aportaciones de Montaigne, de un modo especial llamaron la atención de Hume la tenacidad de su espíritu crítico ante todos los aspectos y conocimientos que configuran nuestra visión de la realidad (incluida la religión), materializado a efectos prácticos en su vocación empirista; el reconocimiento del poder de las pasiones sobre nuestra actividad mental y, cómo no, la perspectiva de un conocimiento filosófico arraigado en el mundo y al servicio de la vida de las personas. Sin embargo, ese influjo resultó más formal que conceptual, una orientación anímica antes que una guía teórica. Todo un acicate espiritual para ese muchacho criado en un mundo dominado por el dogma religioso y la superstición popular.

Descartes, el gran antagonista

Si Montaigne era un autor celebrado, a su compatriota René Descartes (1596-1650) podía considerársele como el *magister* supremo del pensamiento europeo en los días universitarios de David Hume, por lo que su formación filosófica autodidacta no pudo omitir la lectura de las principales obras del francés, *Discurso del método* (1637) y *Meditaciones metafísicas* (1641). Andando el tiempo, Hume sería uno de los antagonistas principales del sistema cartesiano; en opinión de muchos, el verdadero destructor de su predicamento académico.

En su búsqueda de evidencias que pudieran fundamentar el conocimiento humano, y de manera especial las proposiciones resultantes de la investigación científica, Descartes

trasladó la reflexión sobre el conocimiento de la realidad al estudio del conocimiento en sí y a partir de su agente principal, la conciencia subjetiva, esto es, el sujeto que percibe y reflexiona para conocer. Con este planteamiento novedoso se consolidó la filosofía del período conocido como modernidad, que abarcó los siglos XVII y XVIII.

Para investigar la verdad es preciso dudar, en cuanto sea posible, de todas las cosas, una vez en la vida.

René Descartes

El francés partió de la premisa de que ninguna de las disciplinas que había estudiado estaba libre de controversia, salvo las matemáticas, único saber fundado en demostraciones evidentes, contrapunto gnoseológico de la información servida por los sentidos, que consideraba dudosa y falible. Bien conocido es el ejemplo del remo dentro del agua: la refracción de la luz nos hace ver que está quebrado, pero se trata tan solo de una impresión óptica, desajustada de la realidad.

Sin embargo, había ciertas nociones mentales que ofrecían a Descartes la misma fiabilidad que los teoremas de las matemáticas. Por ejemplo, no podía dudar del hecho de que estaba dudando; el acto de pensar se erigía así en verdad evidente, expresada en el que quizá sea el adagio más célebre de la historia de la filosofía: «*Cogito, ergo sum*» («Pienso, luego existo»). La propia existencia se le aparece al sujeto de un modo irrebatible, es una idea «clara y distinta» que no depende de ninguna experiencia exterior.

Continuando con su prospección interior, Descartes descubrió otros contenidos mentales cuyo origen no podía asignarse a la actividad de los sentidos. Por ejemplo, la idea de Dios. Pensar la divinidad conlleva imaginar un ser perfecto, dotado de eternidad, cuando todo lo percibido es finito e imperfecto. ¿Cómo es posible entonces que los humanos al-

berguen esa noción en su mente? Resulta forzoso pensar, según el filósofo, que la idea de Dios procede del propio ser superior, cuya existencia se hace plausible *a priori*, como condición de posibilidad de ese contenido mental.

Podría pensarse entonces que solo existen el yo pensante y Dios, y que el mundo exterior a la mente, ese del que proceden todos los datos aportados por los sentidos, es un simple fruto de la imaginación. Pero Descartes rechazó pronto este planteamiento: el Dios creador de todo lo existente no podía ser sino un dechado de bondad, por lo cual queda descartada la idea de que engañe al intelecto humano con un entorno de falsa realidad. De esta forma se da por demostrada la existencia del mundo material y, con este, del propio cuerpo en el que está alojada la mente. Y todo ello con el solo uso de la razón, sin recurrir a la experiencia sensorial. Por ello se denomina racionalismo a la corriente filosófica que siguió las premisas cartesianas.

Prosiguiendo con la exposición, ya puede afirmarse la existencia de tres sustancias de distinta naturaleza: la *res infinita* (ente infinito: Dios), la *res cogitans* (ente pensante: la mente) y la *res extensa* (ente extenso: la materia). Si la *res cogitans* es intangible, la *res extensa* se caracteriza por ser un objeto susceptible de manipulación y, con ello, útil para los fines de la voluntad.

El cumplimiento de esos fines depende del desarrollo de nuestro conocimiento acerca de la *res extensa*. Y para facilitar su máximo grado de fiabilidad (no se olvide que este empeño tiene que desarrollarse de manera indefectible en el campo de los sentidos), Descartes enunció las cuatro reglas básicas del método, a saber:

1. «No admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido con evidencia que así era.» En otras palabras:



El retrato más conocido de David Hume fue pintado en 1766 por su paisano Alan Ramsay (1713-1789). El filósofo se encontraba por entonces en una madurez intelectual plena, pero se apreciaban nítidamente en su aspecto los rasgos de una naturaleza afectada por la adiposidad que tantos problemas de salud le causó a lo largo de su vida. Del mismo modo, Ramsey supo captar con maestría la expresión del espíritu ponderado y tranquilo que caracterizaba a su retratado.

solo puede darse de modo inmediato como verdadero aquello que percibe nuestra mente de una forma tan clara y distinta que no deja lugar a la duda; o, si se trata de un hecho o proceso, no cabe admitirlo hasta que la repetición de las comprobaciones muestre que los resultados siempre son iguales.

2. «Dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.»
3. «Conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.» Es decir, hay que servirse de un procedimiento de inferencia que establezca leyes generales a partir de la experiencia acumulada con fenómenos particulares.
4. «Hacer en todo recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales que llegase a estar seguro de no omitir nada.»

Así pues, Descartes acabó saliendo de su santuario mental para acometer el conocimiento humano con estas cuatro normas, expuestas en el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*. El propio autor se sirvió de este plan de trabajo para emprender valiosas investigaciones científicas, a partir de las cuales se atrevió a enunciar los principios de un cosmos de funcionamiento mecanicista, en el cual no había otra causalidad que las influencias físicas entre sus diversos elementos materiales constitutivos. Se trataba por tanto de un mundo dominado por el determinismo: toda su dinámica quedaba sujeta a principios normativos inalterables, que podían interpretarse con el lenguaje lógico de las matemáticas y la geometría.

La aportación de Gassendi

Del sistema cartesiano, Hume admiró la coherencia lógica, el carácter omnicomprensivo —pues nada parecía sustraerse a su urdimbre conceptual— y la convicción de que el método podía generalizarse como herramienta de estudio del mundo material. Sin embargo, observó que su premisa teórica básica, la postergación de los sentidos como fuente de conocimiento veraz, chocaba frontalmente con la tradición británica del *common sense* (sentido común), que daba por evidentes tanto la utilidad del conocimiento sensorial como la existencia del mundo exterior.

Con estos precedentes, no resulta extraño que la meditación del joven Hume sobre la filosofía de Descartes hallara un valioso referente crítico en otro pensador francés, Pierre Gassendi (1592-1655), que reunía en su persona la múltiple condición de sacerdote, filósofo, matemático y astrónomo.

Según Gassendi, a efectos metodológicos existían dos disciplinas del saber: una se basaba en la experiencia, la otra en la reflexión sobre las causas últimas. La primera es la ciencia, que aporta conocimientos válidos por su utilidad; la segunda es la metafísica, pura divagación que no provee de ninguna información veraz acerca de la realidad. Un doble aserto que se conjugaba admirablemente con el citado *common sense* y negaba la posibilidad de que el esfuerzo inferencial de la mente, privado de los datos materiales brindados por la experimentación, pudiera adentrarse en el meollo de la realidad exterior.

Por lo que respecta a la epistemología, el sacerdote francés negó que pudiéramos alcanzar un conocimiento completo de la integridad de los entes, ni siquiera cuando nos atenemos escrupulosamente a los preceptos del método experimental. Nuestra capacidad de saber se frena en la apariencia

de las cosas, esto es, en las características que adquieren en el acto de la percepción, cuya información, sin embargo, sigue manteniendo su carácter funcional. Esta suerte de incapacidad, intrínseca a los humanos, fue admitida sin reparos por Hume, que estaba destinado a llevarla hasta sus últimas implicaciones lógicas y epistemológicas.

La epistemología de John Locke

La profunda impresión que el sistema cartesiano dejó en Hume, a pesar de las críticas de Gassendi, quedó pronto eclipsada por la impronta del inglés John Locke (1632-1704), a quien se tiene por patriarca de la escuela empirista y fundador del liberalismo político británico. La lectura de las obras de Locke resultó decisiva para la madurez intelectual del filósofo escocés, hasta el punto de que la producción teórica de este consistió en una revisión ordenada y metódica de las conclusiones previamente alcanzadas por el inglés, si bien con unas aportaciones tan genuinas y trascendentales que sitúan a Hume como cumbre del empirismo.

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), John Locke sentó el principio fundamental del empirismo: todo saber tiene su origen en la experiencia, es decir, en los datos que nos sirven nuestros sentidos. Con esta afirmación rebatía la tesis de las ideas innatas preconizada por René Descartes, y apuntaba también que los contenidos mentales a los que atribuimos un origen innato no son sino principios que se aprenden en la infancia de un modo tan nítido —y sin sometimiento a crítica, por tratarse de verdades comúnmente aceptadas— que más adelante nos parecen una parte constitutiva de nuestro pensamiento.

A pesar de esta discrepancia fundamental, Locke compartía con Descartes la admiración por las ciencias exactas y su impecable arquitectura de proposiciones evidentes *a priori*, cuyo grado de certeza ambos quisieron incorporar por igual a la filosofía. No obstante, el inglés negaba que una cadena de deducciones abstractas, constructos mentales sin relación con los fenómenos empíricos, pudiera aportar un conocimiento certero de la realidad.

Llamo idea a todo lo que la mente percibe en sí misma o es objeto inmediato de percepción, pensamiento o conocimiento.

JOHN LOCKE

Para Locke, el entendimiento actúa de un modo pasivo en la recepción de los datos proporcionados por la experiencia, tanto externa (por la vía de los sentidos) como interna (mediante la reflexión o «sentido interno»). Tales datos son las sensaciones.

Cabe insistir en que el proceso perceptivo es totalmente pasivo en la propuesta epistemológica lockeana. Nuestros sentidos no elaboran o remodelan de ninguna forma las sensaciones, que se corresponden con cualidades de los objetos percibidos. Siguiendo la teoría corpuscular en boga en aquel tiempo, Locke sostuvo que el origen de las percepciones era el empuje que las partículas de materia aplicaban sobre nuestros sentidos o, lo que es lo mismo, un proceso mecánico provocado por partículas en movimiento. Y a través de este contacto se transmiten a nuestra mente dos tipos de cualidades de los cuerpos externos: las simples, que están realmente presentes en las cosas, y entre las cuales figuran la extensión, la forma, la solidez y el movimiento; y las secundarias, que son el modo en que las primeras afectan a nuestros sentidos y, por lo tanto, carecen de la cualidad de objetivas (son subjetivas). Estas últimas son el color, el olor, el sabor, el sonido, el tamaño, el peso, etc.

A partir de las sensaciones, por la huella que imprimen en nuestra mente, surgen las ideas simples, entre las cuales figuran nociones como unidad, existencia, placer, dolor, fuerza, duda, voluntad y pensamiento. Las ideas simples constituyen la base de todo conocimiento y las hipótesis científicas se forman mediante las analogías que la razón aprecia entre ellas. Sin experiencias, la mente sería como una *tabula rasa*, un papel en blanco vacío de caracteres.

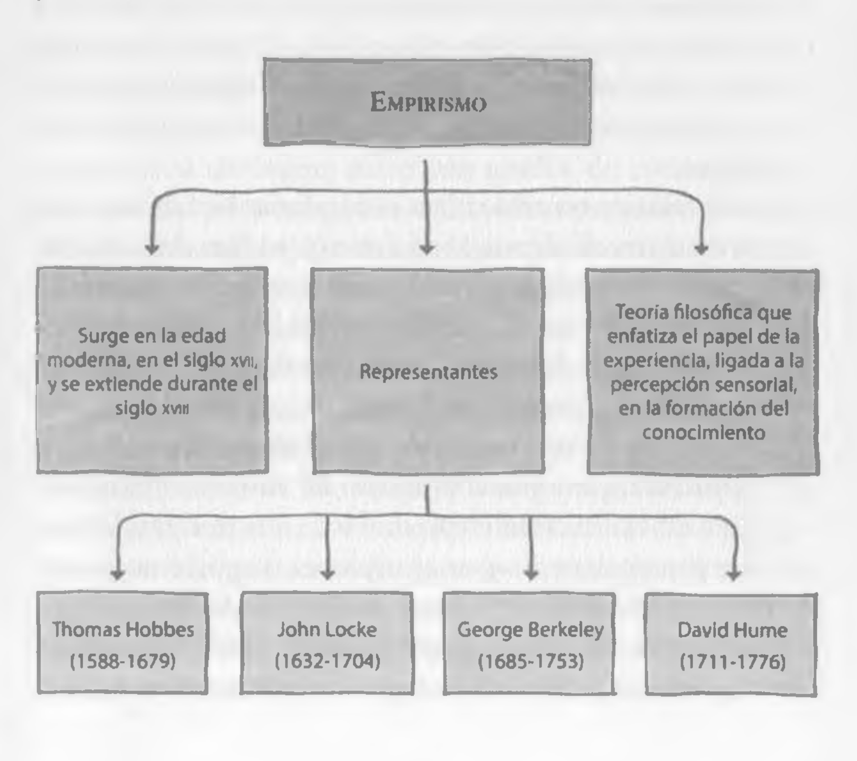
Las ideas simples también se forman de un modo pasivo. Sin embargo, una vez interiorizadas, comienza la segunda fase del conocimiento, esta vez activa: la razón manipula las ideas simples mediante las operaciones de combinación, relación (yuxtaposición) o separación (abstracción). Fruto de esta actividad son las ideas complejas.

Por el tipo de información que nos aportan, las ideas complejas se dividen en tres categorías:

1. Las sustancias: son grupos de ideas simples procedentes de cualidades secundarias —de forma, color, tamaño, peso, etc.—, que solemos percibir juntas, de modo que nos sugieren su pertenencia a una entidad concreta, que recibe el nombre de sustancia. Por ejemplo: un árbol, una pelota, una silla, etc. Obsérvese que no conocemos la cosa (sustancia) tal como es, sino tal como influye sobre nuestros sentidos y del modo en que luego nuestra mente ordena y relaciona las ideas generadas a partir de las percepciones recibidas. Por lo tanto, la sustancia es el resultado de una inferencia; se trata de «colecciones de ideas simples, con una suposición de algo a lo que pertenecen, y en lo que subsisten; aun cuando acerca de ese algo supuesto no tenemos ninguna idea clara y distinta en absoluto». Sin embargo, hizo una concesión a los dictados del sentido común

SENCILLEZ Y UTILIDAD

Las raíces del empirismo británico se remontan a la figura del franciscano Guillermo de Ockham (h. 1280-1349), quien reaccionó contra el aparato teórico de la filosofía escolástica medieval, al considerarlo puramente retórico. Según este, cabía recurrir a explicaciones sencillas, basadas en la experiencia, antes de especular sobre la existencia de principios imaginarios, sin ningún indicio de presencia en el mundo. Tal análisis fue profundizado por Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley y, cómo no, el propio David Hume. En líneas generales, estos pensadores afirmaron la experiencia sensorial —tanto externa como interna— como base de todo conocimiento, a partir de cuyas percepciones surgen las ideas manejadas por nuestra razón; cuestionaron las ideas de sustancia y causa, que no consideraron fruto de la experiencia sino producto de los mecanismos del pensamiento humano; y sustituyeron la certeza objetiva del conocimiento por el reconocimiento de la utilidad práctica del mismo.



y finalmente admitió como evidencia material que la sustancia era una realidad.

2. Los modos: son el producto de la asociación libre —y dado el caso, incluso caprichosa— entre ideas simples: «llamo modos a esas ideas complejas que, cualquiera que sea su combinación, no contengan en sí el supuesto de que subsisten por sí mismas, sino que se las considera como dependencias o afecciones de las substancias. Tales son las ideas significadas por las palabras triángulo, gratitud, asesinato, etc.», a las que también se sumaban belleza, deber, valor, hipocresía... No se conciben como existentes por sí mismos, sino ligados siempre a una sustancia, de la que expresan atributos. Por otra parte se trata de formas posibles del ser y no necesariamente deben referirse a sustancias de existencia real. Las «variaciones o combinaciones de la misma idea simple» dan lugar a modos simples, mientras que los modos mixtos o compuestos surgen de la combinación de diferentes ideas.
3. Las relaciones: estas ideas secundarias se fabrican por la comparación entre sí de dos o más ideas simples. Entre ellas figuran la identidad, la igualdad y, con protagonismo estelar, la idea de causalidad, consistente en la afirmación de que un ente o suceso da lugar (causa, origina) a otra cosa u otro evento. Curiosamente, Locke no aplicó a esta noción de causalidad el mismo rigor epistemológico que a la noción de sustancia: la repetición de una sucesión temporal y de una proximidad entre percepciones —por ejemplo, el fuego como precedente necesario del humo— no aporta datos empíricos de la relación causal, pero el filósofo británico dio esta vez la sugerencia por buena, al considerar quizá que sin

su admisión se tambalearía cualquier posible certeza en nuestro conocimiento.

La aceptación del principio de causalidad sirvió a Locke para salvar *in extremis* la demostración de la existencia de Dios, un requisito anímicamente deseado por el filósofo inglés: la causa necesaria de todo lo existente. Por tanto, en esta cuestión se inclinó por las cadenas de deducción lógica en detrimento de su confianza en la experiencia directa, que ningún dato aporta acerca de la divinidad.

Locke confió la certeza del conocimiento empírico al buen uso de la capacidad mental asociativa. Si las relaciones entre ideas estaban bien asentadas, sostuvo que no había peligro de caer en el error, el cual, cuando se daba, o era fruto de un mal uso de nuestros recursos lógicos o se debía a que el punto de partida de la pesquisa no estaba bien comprobado empíricamente. Y aunque la premisa general de su filosofía fuera anticartesiana, dada la negación radical de la existencia de las ideas innatas, se acercó a los planteamientos de Descartes al distinguir entre tres grados de conocimiento, inspirados por las categorías aristotélicas y que sin duda son rémora de la educación escolástica recibida en su juventud: 1) el conocimiento intuitivo del propio yo; 2) el conocimiento demostrativo, como son las verdades matemáticas y las vías lógicas de demostración de la existencia de Dios, y 3) el conocimiento sensitivo, basado en el estudio empírico de las cualidades de los cosas.

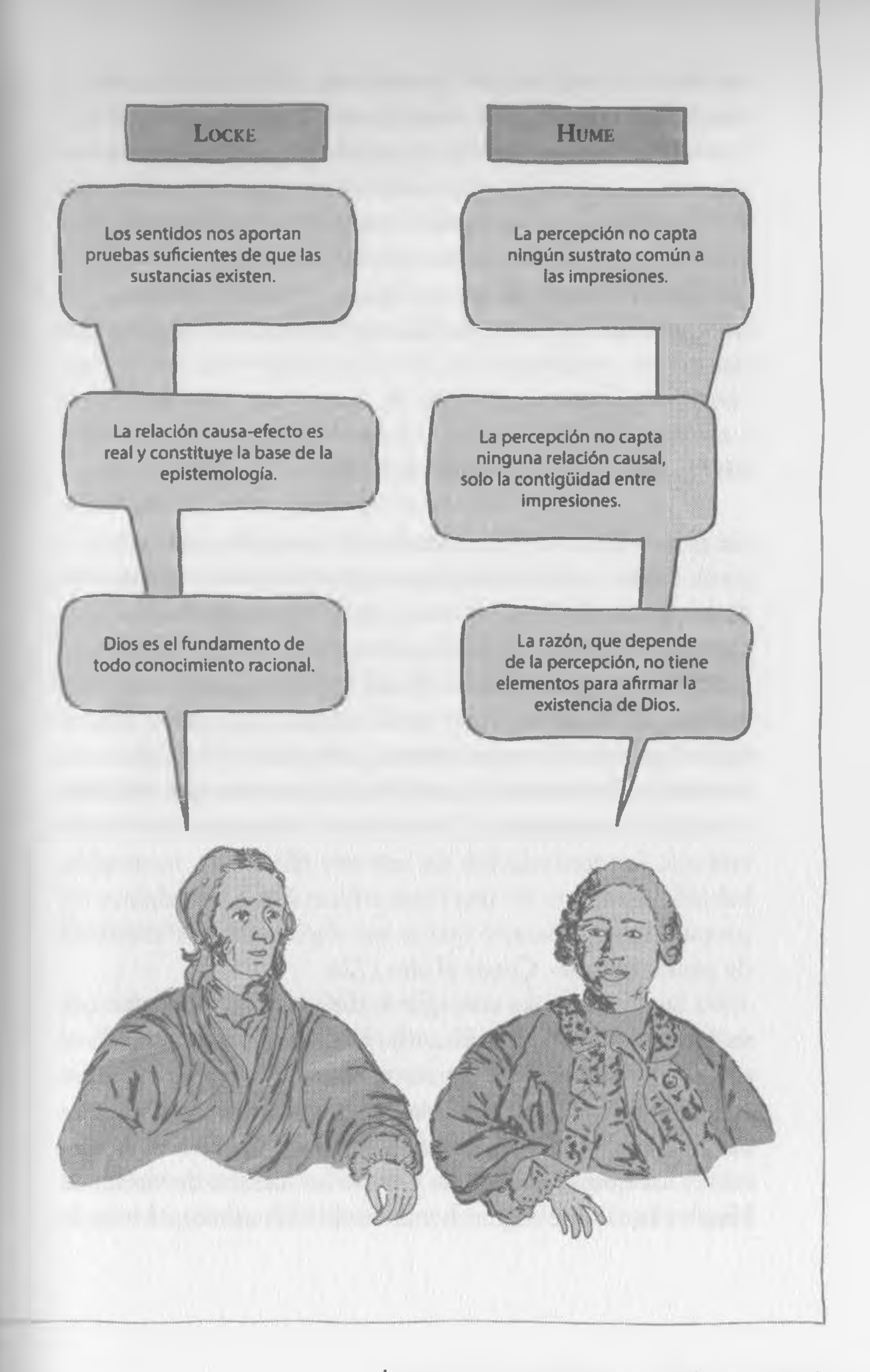
Si las lecturas de Montaigne, Descartes o Gassendi fueron la propedéutica —es decir, una enseñanza preparatoria— que Hume necesitaba para inclinarse decididamente hacia el estudio de la filosofía, la toma de contacto con los escritos de John Locke supuso la orientación definitiva que habría de tomar su modo de entender y realizar el ejercicio

LA RÉPLICA AL MAESTRO LOCKE

No puede entenderse la filosofía de David Hume sin el precedente teórico servido por John Locke, patriarca del empirismo británico. Ambos admitieron sin reparos que todo conocimiento procede de nuestra sensibilidad externa o interna, y tanto uno como otro enarbolaron la crítica contra las ideas innatas de Descartes: Locke las identificó con contenidos mentales asumidos con tal intensidad en la niñez que nos parecen consustanciales en origen a nuestra propia mente, y Hume lo ratificó así. También coincidieron en que el conocimiento tiene una finalidad ética, puesto que debe ser cultivado en beneficio del perfeccionamiento moral de la humanidad y la justa ordenación de la convivencia social; a pesar de que nuestra noción de la realidad solo sea parcial, resulta suficiente para atender las necesidades y aspiraciones de los sujetos.

La hora de las discrepancias

Sin embargo, algunas conclusiones alcanzadas por Hume divergen de la autoridad intelectual de Locke. Para empezar, este creía en la existencia objetiva de la verdad y, por tanto, en que era factible alcanzarla mediante métodos experimentales; por su parte, el filósofo de Ninewells negó la posibilidad de afirmar su existencia objetiva. Como actitud, el inglés limitó su escepticismo y aceptó, por ejemplo, la realidad de la sustancia. Pero no convenció al escocés, en cuya opinión nada puede afirmarse acerca de la sustancia aparte de su condición de suma de sensaciones y, por lo tanto, resulta imposible afirmar su existencia real fuera de los mecanismos asociativos de nuestra mente. La misma diatriba los separó por la admisión de Locke de la idea de causalidad, considerada como base lógica de la epistemología, y de la existencia de Dios, que el filósofo inglés entendió como ente bondadoso hacia el cual tiende la razón humana. Hume no fue menos tajante en sus réplicas. Con respecto al principio de causalidad, sostuvo que no hay ningún indicio en la experiencia que nos muestre, tal cual, una relación causal entre fenómenos, puesto que la mente humana solo capta la contigüidad entre los hechos. Y por lo referente a Dios, negó la posibilidad de afirmar su existencia —sin llegar tampoco a negarla— con las herramientas de nuestra razón.


LOCKE
HUME
Los sentidos nos aportan pruebas suficientes de que las sustancias existen.
La relación causa-efecto es real y constituye la base de la epistemología.
Dios es el fundamento de todo conocimiento racional.
La percepción no capta ningún sustrato común a las impresiones.
La percepción no capta ninguna relación causal, solo la contigüidad entre impresiones.
La razón, que depende de la percepción, no tiene elementos para afirmar la existencia de Dios.

de la reflexión filosófica. Sin embargo, el escocés nunca fue un simple seguidor o comentarista de las ideas lockeanas. Por el contrario, cabe decir que Hume tuvo el acierto —y también la valentía— de analizar sin reparos la herencia teórica de Locke para llevar hasta sus máximas consecuencias lógicas los precedentes conceptuales sentados por el maestro, culminando así su obra y dejando el campo abonado para el «giro copernicano» impulsado después por Kant.

CRISIS EXISTENCIAL Y ENFERMEDAD

En estas cavilaciones se devanaban las potencias racionales del joven Hume, con el subsiguiente deterioro de su relación con el estudio de las leyes, que se le hizo tan insoportable como el peso de la piedra de Sísifo. Pero como el futuro filósofo no estaba sujeto a ninguna maldición divina, y hasta la lealtad a sus compromisos familiares tenía un límite, rayano en la integridad mental del compromisario, renunció un buen día a una carrera que le prometía para el futuro una más que probable estabilidad económica, si bien bajo la amenaza de un tedio crónico. La acumulación de lecturas filosóficas, incansable, había formado por fin una masa crítica; según las palabras del propio Hume, «pareció que se me abría un nuevo escenario de pensamientos». Corría el año 1726.

Ni la clarividencia con que acababa de comprender que su futuro estaba en la filosofía ni el arrojo demostrado al seguir sus convicciones, más propio de un adulto hecho y derecho que de un muchacho, pudieron librarle de una nueva crisis interior, suscitada por el estupor de sus familiares. A los quince años y sin egresar se hallaba de vuelta en Ninewells, donde seguramente recibió las admoniciones de

su madre y reproches por parte de su tío, el pastor de almas, a la sazón administrador de los bienes familiares, a quien debía de hacer muy poca gracia la perspectiva de una boca improductiva más en la mesa doméstica.

El choque de perspectivas hizo que Hume cayera en un estado de nerviosismo crónico que ni siquiera lograban aliviar sus lecturas, como siempre, convulsivas. Recibió varias veces la visita de un médico local, quien le diagnosticó un curioso mal, la «enfermedad de los instruidos», se supone que una crisis depresiva o de ansiedad, para la cual prescribió un régimen de lo más curioso, por incluir cerveza y «una pinta inglesa de clarete al día», así como largos paseos a caballo por la campiña de Ninewells.

No se sabe si a causa o a pesar de esta terapia, o quizá solo por las repercusiones metabólicas o glandulares de su dolencia, el cuerpo estilizado de Hume se hizo grávido y orondo, semblanza que mantuvo hasta el final de sus días y con la que ha pasado a la historia, a través de la iconografía. La convalecencia fue muy lenta y al parecer no se resolvió con la curación total del organismo, puesto que el filósofo padeció desde entonces molestas alteraciones del funcionamiento renal y eventuales trastornos psíquicos.

Paréntesis en Bristol

Permaneció Hume en Ninewells apartado del mundo, dedicado a la lectura y acuciado por las rémoras de su enfermedad, hasta 1734, cuando se le abrieron nuevas perspectivas vitales en forma de un empleo en el puerto de Bristol.

Aquel ambiente pueblerino era en verdad opresivo, pues le bastaba con abrir la boca para estrellarse de frente contra el mundo ancestral en que vivía, dominado por una religión

de sesgo puritano cuyo dogma se amalgamaba y fundía con las supersticiones de los lugareños. Parece ser que a esa incomodidad, de carácter externo, puertas adentro se sumaban los cuidados excesivos que le deparaba su madre, celosa de su salud hasta un grado de exageración que aumentaba la ansiedad que el joven de por sí ya sufría.

Tampoco contribuía a su paz interior cierta mala conciencia, fruto de la condición de dependiente con nula aportación al mantenimiento del peculio doméstico. Así que afirma que se sintió «tentado, o más bien obligado, a hacer un débil intento por acceder a un escenario de vida más activo». Por ello cayó como agua de mayo sobre su ánimo la propuesta de un amigo de la familia, que le ofreció un puesto de trabajo administrativo en la oficina de un agente marítimo de Bristol, uno de los puertos más activos del comercio inglés de la época.

En aquellos tiempos, la ciudad había encontrado su filón en la trata de seres humanos entre África y América; los barcos zarpaban de Bristol cargados de manufacturas con las que pagar las capturas humanas a los reyezuelos de la costa occidental africana; el flete de cautivos navegaba luego hasta las Antillas, donde eran vendidos como esclavos, y con la recaudación se adquiría azúcar, un bien altamente cotizado en Inglaterra. Gracias a este comercio tan lucrativo —a la par que criminal— se acumularon inmensas fortunas.

Ajeno a estas consideraciones, Hume se puso en camino hacia Bristol con la ilusión de que su trabajo le permitiera viajar y conocer mundo. En teoría, su aspiración no tenía por qué ser descabellada: las navieras británicas poseían sucursales y personal de representación destacado en las colonias de Su Graciosa Majestad, que ya tachonaban el mapa de tres continentes, América, África y Asia, y al que

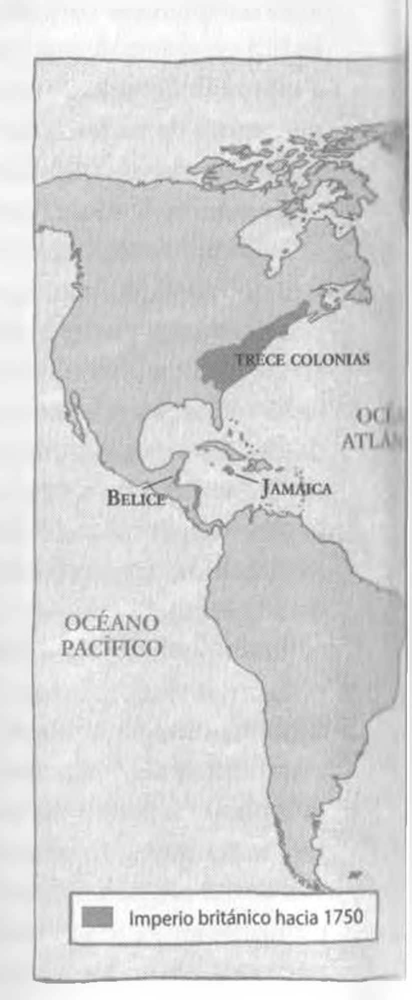
mucho le quedaba aún por extenderse sobre el planisferio. Pero, a la postre, sus sueños quedaron en agua de borrajas.

Camino de Bristol, Hume recaló en Londres, donde escribió a uno de los médicos más prestigiosos de la época, su paisano el doctor John Arbuthnott, uno de los precursores de la psicología moderna, lo cual hace suponer que seguía siendo víctima de sus viejos males. En la misiva, nunca remitida, el viajero describió su enfermedad como una «destemplanza» cargada de «inflamadas imaginaciones», y habló también de sus precarios medios para sobreponerse a ella: «Trato continuamente de fortalecerme con reflexiones sobre la muerte, la pobreza, la vergüenza, el dolor y todas las demás calamidades de la vida». Tan solo parecía confortarlo cierta conciencia de sublimidad, al afirmar: «Creo que es un hecho cierto que la mayoría de los filósofos del pasado resultaron en última instancia derribados precisamente por la grandeza de su genio, y que para tener éxito en este estudio se requiere poco más que dejar de lado todos los prejuicios, tanto de la propia opinión como de la ajena». Esta afirmación debió de ser una suerte de espaldarazo para su ánimo quebrantado, porque al final de la carta expresaba su convicción de que la enfermedad que lo acechaba tenía remedio, pero solo hallaría cura dentro de sí mismo.

La experiencia de Bristol resultó decepcionante y sin ningún interés personal para Hume. Conforme sus reflexiones iban madurando, críticas y alternativas teóricas a los autores estudiados en sus ratos libres, más se parecía el trabajo a un suplicio. Y en cuanto a sus soñados viajes, tenía que conformarse con acudir a los muelles para ver cómo zarpaban los barcos: «solo tardé unos meses en comprobar lo inadecuado que aquel escenario resultaba para mí». Fue entonces cuando la suerte vino a buscarlo

INGLATERRA, REINA DE LOS MARES

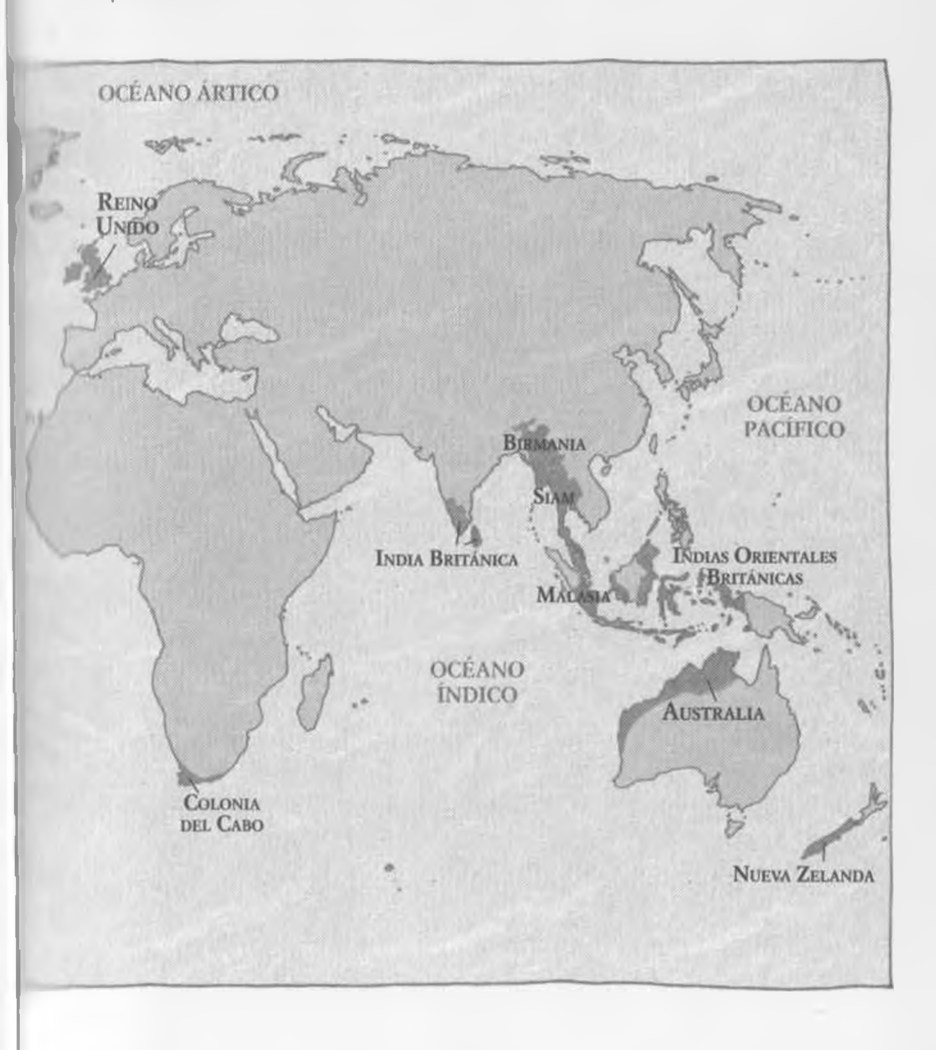
David Hume aceptó un trabajo en una compañía naviera de Bristol con la esperanza de poder viajar y conocer mundo. Aunque la empresa colonizadora británica se había iniciado con retraso respecto de la española, impulsada no por la Corona sino por iniciativas particulares, a mediados del siglo XVIII el pabellón inglés ondeaba ya sobre territorios de todos los puntos cardinales y años más tarde, a la muerte del filósofo, en cuatro continentes: América (las Trece Colonias de Norteamérica, parte de la costa oriental de Canadá, Jamaica y Belice), África (la Colonia del Cabo), Asia (el sur de la India, Birmania, Siam, Malasia e Islas Orientales Británicas) y Oceanía (el noroeste de Australia, la isla Sur de Nueva Zelanda). Numerosas compañías privadas se beneficiaban de un próspero comercio con las colonias, dedicadas tanto al transporte de materias primas como de mano de obra esclava desde África hasta Norteamérica.



Nuevos descubrimientos

Desde el siglo XVI, el crecimiento del Imperio británico había ido al compás del desarrollo de una avanzada tecnología naval, que otorgó a la flota de Su Graciosa Majestad una supremacía bélica inapelable en los mares. Sin embargo, no se haría justicia a esta expansión territorial si solo se contemplaran sus aspectos militares y económicos. Las expediciones británicas de ultramar incorporaron a cosmógrafos y naturalistas cuyos

descubrimientos ampliaron el espectro científico de la época, sobre todo por lo que concierne al hallazgo de nuevas especies animales y vegetales antes desconocidas en Europa (así la célebre travesía del *Beagle*, entre 1831 y 1836, que contó con la presencia de Charles Darwin, padre de la teoría de la Evolución). De igual modo, a los viajes del capitán James Cook (1728-1779) se deben numerosos descubrimientos geográficos en el hemisferio sur del planeta.



en forma de una pensión de cuarenta libras anuales, cantidad que le permitía vivir con modestia pero sin pasar necesidad y, sobre todo, con independencia material de su familia. Así que renunció a su puesto de administrativo y regresó una vez más a Ninewells, de donde pronto volvería a salir.

Capítulo 2

LOS SENTIDOS, BASE DEL CONOCIMIENTO

Hume recogió el bagaje del empirismo británico para desarrollar sus presupuestos teóricos hasta las últimas consecuencias lógicas. Así se comprende su crítica del principio de causalidad y de las nociones de sustancia, yo y realidad exterior, a las que negó cualquier posibilidad de demostración a partir de la experiencia sensible.

Un joven David Hume de veintitrés años, prófugo de la universidad e inepto —o casi— para los oficios mercantiles que tanto estaban contribuyendo a la expansión material de su país, se hallaba de nuevo en Ninewells a finales de 1734, y cabría decir que sin oficio ni beneficio si no fuera, con respecto a lo segundo, por la ya citada renta de cuarenta libras anuales. Con esa modesta suma devengada de su herencia, no podía pagarse un viaje alrededor del mundo, como hubiera sido su propósito, pero al menos tenía garantizada una supervivencia eximida de quehaceres insoportables. Con tamaña ventaja material sobre la mayor parte de los mortales, Hume decidió consagrarse a la que ya era su auténtica vocación, la filosofía (en su autobiografía, él lo expresó de un modo más pomposo: «mi amor por la fama literaria, mi pasión directriz»). Digamos que la acumulación de lecturas, agitada por las disquisiciones de una inteligencia privilegiada, estaba sentando los fundamentos conceptuales de lo que poco más adelante se plasmaría en la exposición teórica de una nueva perspectiva filosófica.

En su predio de Ninewells disfrutaba el pensador de las comodidades domésticas, pero tampoco era ese el mejor ambiente para su trabajo intelectual. En primer lugar, por la lejanía de los lugares y las compañías que podían estimular esa actividad, aunque también por la presencia discordante de su madre y su tío, que sentían muy poca estima hacia las inquietudes literarias del joven David. Fue entonces cuando decidió dar el salto al continente, concretamente a Francia, la patria de Descartes, principal figura filosófica de la época, y para tener una mayor cercanía con el colegio de los jesuitas de La Flèche, la institución de enseñanza superior donde se formó intelectualmente el gran pensador francés.

Hasta aquí, la historia oficial. Porque otras fuentes, oficiosas, introducen a estas alturas de la biografía de Hume un desliz de tipo sexual que comprometió su honor personal tanto como el buen nombre de su familia. Resulta que una lugareña llamada Agnes —al parecer de reputación casquivana— acusó al joven rentista de ser el padre de la criatura que llevaba en su seno. Ocurrió cuando la muchacha, con preñez evidente, fue sometida al castigo de la vergüenza pública, muy grato a la severidad puritana tanto en el marco de la iglesia —con el tío Hume de oficiante— como en el consejo local. Creen algunos que la denuncia de aquella mujer desesperada pretendía ocultar la verdadera identidad de su amante (de conocérsele, hubiera sido igualmente castigado), y que aprovechó la ausencia del joven filósofo para cargarlo con las culpas. Cierto o no, el abstraído David ya había puesto tierra de por medio entre Ninewells y su proyecto vital, fuera por convencimiento o por precaución (o por ambos motivos a la vez). Lo cierto es que los miembros del consejo no dieron credibilidad al testimonio de la mujer y el ausente jamás fue perseguido a causa de esta falta.

Previo paso por la ciudad de Reims, el escocés se acogió al pupilaje de La Flèche, donde abandonó toda alegría de los sentidos para centrarse durante cuatro años en la concreción de sus ideas filosóficas, que quedaron plasmadas en una de las obras capitales del pensamiento del siglo XVIII: el *Tratado de la naturaleza humana*, concluido en 1739 y del cual ya tenía el autor un número cuantioso de notas y borradores cuando llegó a La Flèche. Fueron años de sacrificio intelectual y también material para conseguir «que una estricta frugalidad supla mi falta de fortuna, para mantener mi independencia intacta y para considerar todas las cosas prescindibles excepto la mejoría de mi talento para la literatura».

Según palabras del filósofo británico Bertrand Russell (1872-1970), el *Tratado* supuso toda una proeza intelectual para una persona menor de treinta años (en concreto, veintiocho), sobre todo si se tiene en cuenta que prácticamente toda la filosofía humeana ya estaba contenida en sus páginas. Hume, sin embargo, que no admitía componendas —ni siquiera consigo mismo— en el ejercicio de su crítica, descalificó años después aquel primer y colosal trabajo, por considerarlo inmaduro.

EL MUNDO ESTÁ EN LOS SENTIDOS

El *Tratado* quedó dividido en una introducción y tres libros, titulados *Del entendimiento* (exposición de la epistemología humeana), *De las pasiones* y *De la moral*. Su objetivo se situaba en la creación de una nueva ciencia de lo humano, que pudiera dar respuestas seguras a los interrogantes abiertos en todos los frentes del conocimiento. Y esa ciencia novedosa debía sentar las bases de su edificio conceptual en el trazado de los márgenes entre los que nuestro conocimiento


DIVE TVIS HEDERAS
TV FOVEAS
HINC DAPHNEM



Gracias al patrocinio del rey Enrique IV y por iniciativa de uno de sus más estrechos colaboradores, el militar y diplomático Guillaume Fouquet de la Varenne, tuvo lugar la fundación del colegio de enseñanza superior de La Flèche, creado en 1603 en la ciudad del mismo nombre, situada en el centro-oeste de Francia, a orillas del río Loira. Allí llegó David Hume en 1735. Este colegio aparece representado en estas páginas en un grabado de la época, original de Gaspard Isaac.

puede moverse con seguridad; más en concreto, se trataba de cuál podía ser la prueba de la certeza de nuestros saberes y qué era lo que podía conocerse gracias a dicha certeza. La respuesta a esas preguntas permitiría —según Hume— que el ser humano se guiara con acierto y bondad en todos los ámbitos de su existencia.

Del mismo modo que la ciencia del hombre es «el único fundamento sólido de las otras ciencias, el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia misma debe descansar en la experiencia y la observación». El *Tratado*, por tanto, empieza con una profesión de fe empirista: «La primera proposición es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, derivan de nuestras impresiones, o percepciones fuertes; y que nunca podemos pensar en nada que no hayamos visto fuera de nosotros o no hayamos experimentado en nuestras mentes». De ello se deriva, en la línea de Locke, que Hume negaba de raíz la existencia de las ideas innatas de que hablaba Descartes, para quien, por cierto, todo contenido mental era idea, sin reparar en la distinción humeana de las dos clases de percepciones.

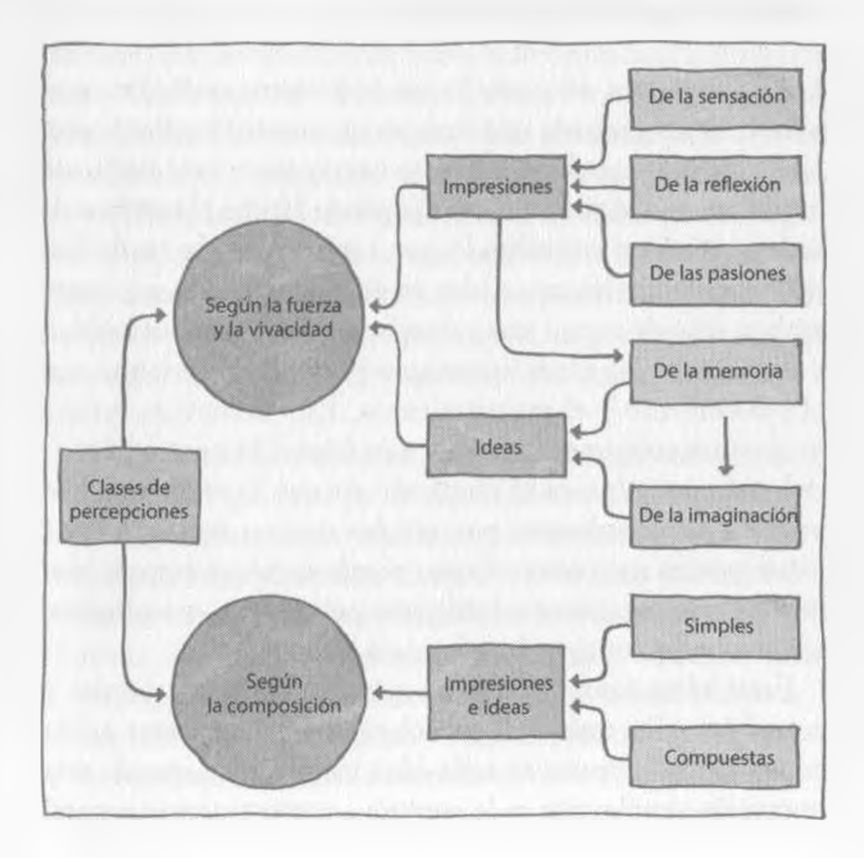
Las impresiones: encajando el golpe inicial

Como «impresión», Hume consideró toda información aportada por nuestros cinco sentidos exteriores, como son las sensaciones, pero también todos los datos inmediatos de que nos provee nuestra sensibilidad interior, que es el caso de los instintos, las emociones, los deseos, etc. El rasgo esencial de las impresiones es su intensidad: «A aquellas percepciones que entran con más fuerza y violencia las podemos llamar impresiones; bajo este nombre se engloban todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como aparecen por

primera vez en el alma». Se trata por lo tanto de huellas nítidas y dotadas de un acentuado sentido de realidad.

Con la inclusión de la sensibilidad interior en el ámbito de las impresiones, Hume reconoció que había ciertos contenidos mentales innatos, pero solo les concedió el rango de tendencias o hábitos, nunca de conocimientos en sí mismos.

A su vez, las impresiones pueden ser simples (por ejemplo, la forma y el color) o complejas (objetos percibidos en su integridad, como un caballo o una ciudad), pero la certeza ontológica de todas ellas resulta siempre cuestionable. No tienen por qué corresponderse de modo fiel con los objetos del mundo exterior o ser exactamente iguales a los mismos,



Hume clasificó las percepciones según dos criterios: la intensidad de su presencia (habló de impresiones, fuertes, e ideas, más leves) y su composición (que da lugar a impresiones o ideas simples o compuestas).

dada la peculiar naturaleza de los sentidos; constituyen, sin embargo, la única fuente de conocimiento de que disponen los humanos. Tres siglos después, la ciencia evolucionista ha consolidado la certeza de nuestros sentidos desde un punto de vista biológico, al indicar que no resulta tan importante la cuestión de si nuestros sentidos captan o no la realidad de un modo fiel, sino que lo importante es su funcionalidad, contrastada durante el proceso de la selección natural. Hume pensaba algo parecido: nuestra sensibilidad no es exacta, pero sí suficientemente útil.

Las ideas: respondiendo al golpe

Las impresiones, «cuando hacen su primera aparición en el alma», dejan grabada una imagen en nuestro pensamiento. La copia o recuerdo con que se nos aparece más tarde esa impronta recibe en la epistemología de Hume el nombre de «idea», término ya utilizado por Locke. Pero la verdadera diferencia entre imagen e idea no es el orden sucesorio entre ambas, sino de nuevo una cuestión de grado, su «intensidad y vivacidad»: las ideas tienen una presencia más tenue «en el pensamiento y el razonamiento». Esta distinción resulta fácilmente comprensible: nunca será igual la percepción de dolor de un golpe en el momento en que lo recibimos que cuando lo recordamos, por mucho que su evocación nos alerte contra sus causas. Como puede verse, el escocés realizaba estas precisiones desde una perspectiva psicologista, ajena a cualquier tipo de inferencia lógica.

Estas ideas también pueden ser de dos tipos: simples y complejas. ¿En qué se diferencian? En primer lugar en su composición, porque «a toda idea simple corresponde una impresión simple, que se le asemeja», como reacción natural

a esa impronta original pasivamente recibida por nuestros sentidos. Pero también puede darse el caso de que mezclemos ideas procedentes de diferentes impresiones simples, por ejemplo cuando juntamos las ideas simples de pez y mujer, y de la fusión de ambas surge la idea compleja que denominamos sirena. Así pues, esa idea compleja final —el fabuloso ser marino de voz melodiosa que hace enloquecer a los marineros con su canto— ya no se corresponde con ninguna información de nuestros sentidos, aspecto que dota a las ideas complejas de una segunda característica: no tienen por qué adecuarse a nuestras impresiones reales.

Fiel a la tradición filosófica británica, Hume se adscribió al conocido como «principio de negación de las ideas abstractas», que anteriormente había sido defendido por figuras como Guillermo de Ockham, Thomas Hobbes y el propio John Locke. Para el escocés, las ideas abstractas solo son las creaciones más complejas de la inventiva humana. Nuestra mente, llevada de su tendencia natural a establecer nexos entre datos e ideas, establece una urdimbre de relaciones tan densa como a menudo fantasiosa, que pretende saber más de lo debido, en el sentido en que excede los propios límites del conocimiento humano. En palabras del maestro:

> Hablando con propiedad, no existen las ideas generales y abstractas, sino que todas las ideas generales no son, en realidad, sino ideas particulares vinculadas a un término general, que recuerda en determinados momentos otras ideas particulares que se asemejan en ciertos detalles a la idea presente en la mente. Así, cuando se pronuncia el término «caballo», inmediatamente nos figuramos la idea de un animal blanco o negro, de determinado tamaño y figura; pero como ese término usualmente se aplica a animales de otros colores, figuras y tamaños, estas ideas —aunque no actualmente presentes en

la imaginación— son fácilmente recordadas, y nuestro razonamiento y conclusión proceden como si estuvieran actualmente presentes.

El juego de las ideas

Por supuesto, el pensamiento es hijo de la experiencia, pero no su esclavo. Siguiendo a Locke, Hume admitió la pasividad inicial del acto perceptivo, aunque, en la misma línea, destacó la actividad posterior de la mente, basada en la capacidad asociativa y combinatoria de la razón, que puede concebir «lo que nunca se ha visto [...]; nada hay que esté fuera del poder del pensamiento, excepto lo que implica una absoluta contradicción».

Causalidad, semejanza y contigüidad espacial o temporal son los esquemas racionales de actuación en esta suerte de juego mental. La causalidad consiste en la asociación de las percepciones con sus precedentes o sucesores, como cuando vemos una columna de humo descollando sobre una montaña y al punto suponemos que se ha declarado un incendio forestal. En cuanto a la semejanza y la contigüidad, como sus propios nombres indican, consisten en unir ideas simples parecidas, como una cebra puede sugerir la figura de un caballo, o cercanas en el tiempo o el espacio, caso del relámpago y el trueno, que suelen percibirse por ese orden de aparición. A estas tres leyes están sometidos todos nuestros pensamientos, ya se ocupen de asuntos excelsos o pedestres, ora sean las proposiciones que cimentan la ciencia, ora nuestras más disparatadas ocurrencias. Teniendo esto en cuenta, cabe distinguir los dos tipos de conocimiento que se le ofrecen a la razón, en atención a la garantía que ofrece su veracidad.

En primer lugar, las proposiciones de razón o relaciones de ideas: son aquellas cuya verdad depende de las ideas pensadas, sin necesidad de contrastarlas empíricamente, por lo que podemos alcanzar su certidumbre a través de razonamientos demostrativos. Corresponden a los principios y axiomas de la geometría, la aritmética, el álgebra y la lógica, cuya verdad es necesaria y no contingente porque el predicado de la proposición ya se encuentra incluido en el sujeto (por ejemplo, la idea de triángulo incluye necesariamente la posesión de tres lados). Da igual si un triángulo o un rectángulo no existen en la naturaleza, lo importante es que sean coherentes con sus propios fundamentos lógicos. El método para ampliar nuestro conocimiento entre este tipo de proposiciones es la deducción, que parte de las leyes generales para inferir las características de los objetos individuales. Además, es imposible que se den principios contrarios a estas proposiciones, ya que su verdad es necesaria (un triángulo tiene tres lados o no es un triángulo). Sin embargo, Hume sostuvo que estas proposiciones poco o nada decían acerca del mundo, puesto que solo mostraban el funcionamiento de nuestra mente. Así pues, disciplinas como la matemática o la lógica eran la expresión de leyes psicológicas.

En segundo lugar estaban las proposiciones de hecho, también llamadas cuestiones de hecho: son las que se elaboran con las ideas derivadas de la experiencia de nuestros sentidos o de nuestra percepción interior. Son el material con que erigimos el edificio del conocimiento en las ciencias naturales y sociales. Al no tratarse de proposiciones de razón, abordan hechos contingentes, no necesarios, por lo que se trata de un conocimiento falible, sometido siempre a sospecha por la crítica. Puesto que en este ámbito sí puede concebirse el contrario de cualquier cuestión de hecho, las

generalizaciones son peligrosas sin una correcta base empírica. Por ejemplo, pensemos en la proposición: «Todos los seres alados son más rápidos que todos los seres terrestres». Puede ser correcta en la mayoría de las ocasiones, puesto que, valga el caso, el águila desarrolla más velocidad en su vuelo que el guepardo en su carrera (se considera a este felino como el animal terrestre más rápido de la fauna mundial). Sin embargo, un humano, que no es precisamente la especie mejor dotada para la velocidad, puede superar fácilmente en la carrera a un pingüino, que también es alado (aunque no vuele). La rotundidad del pronombre «todos» queda así desmentida. Por lo tanto, las proposiciones de hecho no atañen a la demostración de reglas generales, sino de casos concretos, y a partir de estos se avanza por acumulación de datos hacia conclusiones más amplias, que puedan abarcar numerosos datos particulares (proceso inductivo). Los razonamientos propios de las cuestiones de hecho son probables (no demostrativos, como en el caso de los que atañen a relaciones de ideas).

A pesar de la dudosa fiabilidad inicial de las proposiciones de hecho, Hume no las despreció en ningún caso, sino que supo apreciarlas, en la medida en que puede trabajarse para su perfeccionamiento. Esa labor corresponde a la búsqueda de «pruebas» que descarten las dudas razonables o «probabilidades» que constaten experiencias con resultados variables.

Se ha presentado hasta ahora la función desempeñada por dos facultades o potencias mentales: la memoria, encargada de reproducir las impresiones con la mayor fidelidad posible, en forma de ideas; y la razón, que combina estas ideas mediante los principios de la causalidad, la semejanza y la contigüidad. Pero hay otra facultad psíquica en juego, como bien señaló Hume: la imaginación, cuya labor escapa a las

exigencias de un conocimiento cierto, porque juega con las ideas a placer, dando lugar a constructos complejos que no tienen por qué corresponderse con una impresión sensible. Por ejemplo: de las visiones de un león y de un águila surgió la fabulosa criatura denominada grifo, que en las mitologías persa y griega era un monstruo con cabeza y cuello de rapaz, y cuerpo del rey de la selva. Por supuesto, estas imaginaciones resultan erróneas para nuestro aprendizaje, pues perturban la mente con seres y principios de vida irreales, que no contribuyen al desarrollo de la ciencia. Su lugar está en la poesía y el drama, habitantes del reino de la metáfora y la alegoría.

En este juego de las ideas, una de las características formales de nuestro modo de pensar estriba en la propensión a suponer relaciones de necesidad cuando presenciamos la repetición estable de sucesos; es más, damos por cierto y útil ese nexo entre unos fenómenos y otros. Pues bien, Hume revolucionó en el *Tratado* la idea tradicional acerca de las relaciones de causalidad, sirviéndose de la negación de su fundamento lógico.

¿DÓNDE ESTÁ LA CAUSA?

La siguiente cita de Hume es suficientemente instructiva acerca de su posición sobre el principio de causalidad:

> Cuando razonamos a priori y consideramos meramente un objeto o causa tal como aparece en la mente, independientemente de cualquier observación, nunca puede sugerirnos la noción de un objeto distinto, como lo es su efecto, ni mucho menos mostrarnos una conexión inseparable e inviolable entre ellos. Un hombre ha de ser muy sagaz para descubrir

mediante razonamiento que el cristal es el efecto del calor y el hielo del frío, sin conocer previamente la conexión entre estos estados.

El principio de causalidad es la base de todo pensamiento científico, según el cual determinados hechos pueden ser previstos como consecuencia de otros hechos que son su causa necesaria. Pero Hume se preguntó si este principio era un nexo material real o si, por el contrario, se circunscribía a un esquema mental; es decir, a un modo o hábito peculiar de pensar propio de la naturaleza humana. Cabría haberle indicado al filósofo escocés que los animales irracionales también establecen relaciones de causa-efecto para guiar sus comportamientos no instintivos, pero esa cuestión seguramente sería asunto de otro tipo de libro.

> **No tenemos noción de causa y efecto, sino la de ciertos efectos que han ocurrido siempre juntos.**
>
> *Tratado de la naturaleza humana*

Siguiendo rigurosamente sus planteamientos iniciales, el ilustre pupilo de La Flèche se enrocó en la evidencia de que nuestra experiencia real no atañe a los objetos, sino a las cualidades de los mismos. Este presupuesto arraiga en un antecedente lejano, el materialismo de Epicuro, filósofo griego del siglo IV a.C. Según este, todos los entes están compuestos por partículas diminutas, los átomos, y la percepción se debe a la colisión de átomos desprendidos de otros cuerpos contra los homólogos que constituyen nuestro aparato sensitivo; esto es, la percepción no es un contacto con la integridad de los entes percibidos, sino con excrecencias de los mismos que nos aportan la noticia de su existencia. Hume, sin asumir la composición atómica que postulara Epicuro, reprodujo en su epistemología esa noción de roce o contacto indirecto entre los sentidos y el objeto percibido, que nunca

conocemos como tal sino a través de una serie de cualidades manifestadas a nuestra sensibilidad, como son la forma, el color, el gusto, etc. Si se acepta la licencia metafórica, solo podemos conocer rasgos «desprendidos», simples aspectos superficiales de una realidad que suponemos más compleja. Y el escocés concluyó su razonamiento así: a partir de estos rasgos, exclusivamente referidos a fenómenos particulares, no cabe inferir ninguna relación entre fenómenos, puesto que nadie percibe la continuidad material entre ellos.

Las tres condiciones del principio de causalidad eran:

1) Contigüidad en tiempo y lugar.
2) Prioridad temporal de la causa con respecto al efecto.
3) Conjunción constante entre la causa y el efecto.

La conclusión del filósofo fue sencilla: la previsión de los efectos no tiene ningún soporte racional y solo se basa en la costumbre (*custom*). Más concretamente, en la suposición de que el curso de la naturaleza siempre será uniforme:

> Todos los argumentos probables están fundados en la suposición de que hay conformidad entre el futuro y el pasado, y por eso no pueden probar tal suposición. Esta conformidad es una cuestión de hecho y, si debiera ser probada, no admitiría otra prueba que no fuese la extraída de la experiencia. Pero nuestra experiencia del pasado no puede probar nada para el futuro, si no es sobre la base de la suposición de que exista alguna semejanza entre pasado y futuro. Por eso se trata de un punto que no admite en absoluto prueba de ningún tipo, así que nosotros lo damos por concedido sin prueba alguna.

En suma, Hume denunció que el principio de causalidad era una creencia psicológica, no un requisito lógico del co-

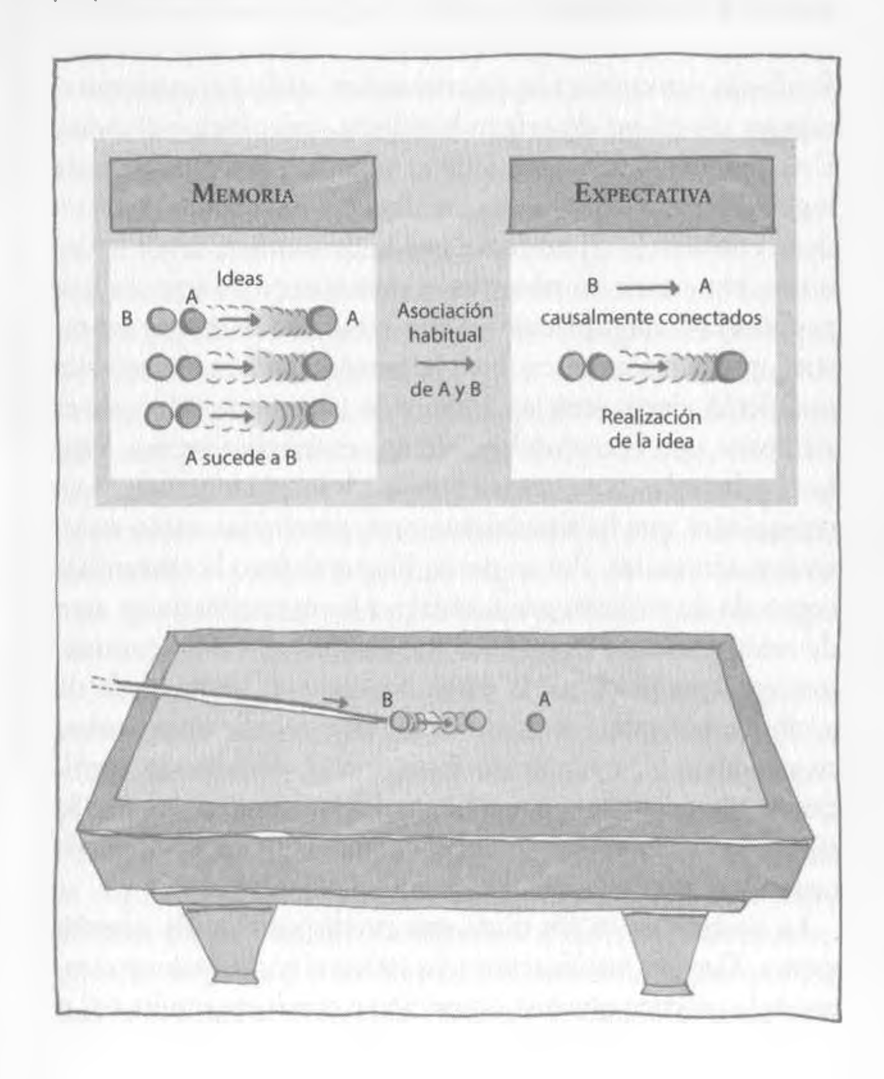
JUGANDO AL BILLAR CON HUME

Hume ilustró su negación del principio de causalidad con el ejemplo de las bolas del juego del billar. Imaginemos que sobre el tapiz de la mesa donde va a desarrollarse la partida tenemos dos bolas, una en reposo —llamémosla A— y otra en movimiento —B—, impulsada con fuerza por el taco. Cuando la segunda bola choca contra la primera, esta empieza a moverse. En ese momento, nuestro sentido común se complacerá con esta explicación de la jugada: al embestir a la bola A, su homóloga B le ha conferido movimiento en virtud de la fuerza del golpe. Por lo tanto, la velocidad de B ha sido la causa del desplazamiento de A. Según el sentido común, podemos afirmar que antes del choque no hubo ningún movimiento en la bola A, y también que A empezó a moverse inmediatamente después de ser embestida; por lo tanto existe una continuidad evidente en el tiempo y en el espacio, que puede repetirse cada vez que nuestra habilidad logre acertar con una bola en otra, y esa repetición se dará tanto con estas dos bolas como con cualesquiera otras que se usen para la prueba, detalle no menos importante. «Siempre se verificará el mismo fenómeno, a despecho de cómo considere o examine la situación.» Por eso, cada vez que veamos una bola dirigiéndose hacia otra haremos la inferencia de que el choque entre ambas imprimirá movimiento a la que permanece en reposo: «Esta es la inferencia de la causa al efecto; y de esta naturaleza son todos los razonamientos que hacemos en la conducción de la vida. En esto se funda toda creencia y de esto deriva toda la filosofía, con la única excepción de la geometría y de la aritmética».

Las apariencias engañan

Hume se revolvió entonces contra esa certidumbre que parecía una cualidad más de los objetos, alegando que ningún ser humano podría conocer el efecto del choque sin una experiencia observacional previa del mismo. La idea de bola no conlleva entre sus atributos esenciales la necesidad de movimiento en caso de choque, así que nada existe en la pretendida causa «que, viéndolo la razón, nos haga inferir el efecto. Tal inferencia, si fuera posible, equivaldría a una demostración, en tanto que estaría fundada únicamente en la compa-

ración de las ideas». Recordemos que la deducción es un procedimiento característico de los conceptos matemáticos y geométricos, en los que no cabe posibilidad de negación, puesto que atañe a relaciones necesarias, y ya se sabe que ningún efecto fenoménico puede ser previsto por necesidad lógica, aunque lo demos por supuesto. Estamos hablando aquí de una cuestión de hecho, no de proposiciones abstractas de la razón (relaciones entre ideas).



nocimiento. Su origen está en la tendencia de la mente humana a tomar por incontestables las repeticiones captadas en el mundo que la rodea. Puede decirse que el individuo, a través de su credulidad, proyecta sobre el mundo su necesidad de saber.

¿Saldrá el Sol mañana?

Recibe la denominación de costumbre cualquier comportamiento repetitivo de origen biológico, psicológico o social. Una vez asentada a través de la práctica, la costumbre da lugar a actos automáticos que llegan a escapar del ámbito de la conciencia. Si no fuera por la costumbre, dijo Platón, no se despertaría en nosotros el sentimiento de ternura que provoca la contemplación de una pieza de vestir o de ese ornato que con frecuencia luce la persona amada. Aristóteles estableció cierta semejanza entre la naturaleza, «lo que es siempre», con la costumbre, «lo que es muchas veces». Para Locke, las relaciones entre distintas ideas tenían su origen en sensaciones que habitualmente eran percibidas como sucesivas o agrupadas. Por su parte, Hume definió la costumbre como «la disposición producida por la repetición de un acto de renovar el acto mismo sin que intervenga el razonamiento»; en otras palabras, la entendió como un puro bucle de acciones que exime al sujeto de la tarea de reflexionar sobre su conducta o pensamiento. Esta noción adquirió un significado capital en la epistemología del escocés, puesto que le sirvió de justificación para negar toda validez a las ideas de causalidad y sustancia.

La costumbre es sin duda una predisposición de nuestra mente. Tiene su justificación adaptativa: si contrastamos a través de la práctica que una suposición o conducta resulta útil o

benéfica, ¿por qué no asumirla como segura? Admitió Hume que sin ese hábito «seríamos completamente ignorantes de todas las cuestiones de hecho, fuera de las que están inmediatamente presentes en los sentidos o en la memoria». Y prosiguió: la costumbre deviene de la necesidad de aprendizaje del ser humano, que necesita relacionarse satisfactoriamente con su medio y para ello debe saber que el fuego quema, de lo cual es consciente gracias a una experiencia dolorosa; y también por su ausencia de contenido lógico, ya que, sin mediar la experiencia, nadie puede afirmar por simple razonamiento que la llama de una cerilla puede quemarle la piel. En resumidas cuentas, «la costumbre es la guía de la vida».

Tanta afición tiene la mente humana a sentar pautas y saberes de costumbre que tiende a interpretar como partes necesarias de un mismo proceso los fenómenos que regularmente percibe concatenados. Este es el origen del principio de causalidad. Pero Hume se negó a conceder el estatus de evidencia lógica a esa convención. Lo único que percibimos, dijo, son impresiones aisladas, una detrás de otra; nadie ha captado jamás el vínculo en sí, la relación material que enlaza esos fenómenos. Para tener absoluta seguridad de nuestra inducción —porque inferimos lo que va a ocurrir— tendríamos que comprobar todos los casos posibles, tanto de lugar como de tiempo, lo cual es sencillamente imposible.

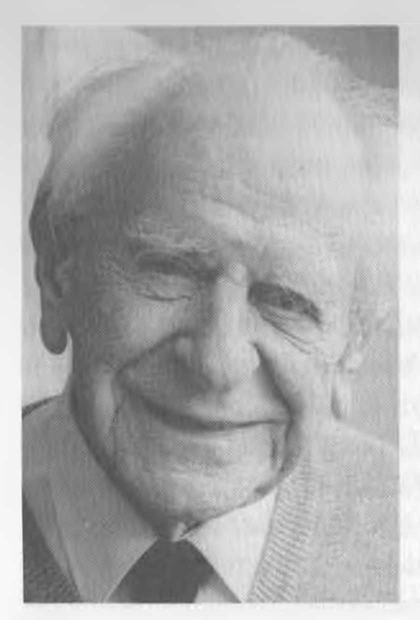
Más allá del argumento de las bolas de billar, Hume se atrevió con un ejemplo mucho más inverosímil desde el punto de vista de las creencias de nuestro entendimiento: ¿Podemos asegurar que el Sol saldrá mañana? Desde la Antigüedad ha sido estudiada y es sobradamente conocida la regularidad de los movimientos del astro rey de nuestro sistema planetario, que se adecuan a distintos cambios según las etapas del año. Pero, para empezar, la carrera del Sol es supuesta, porque la causa de la dinámica estacional

se debe al movimiento de traslación de la Tierra; Hume ya conocía este aspecto, difundido con el modelo heliocéntrico de Copérnico y Galileo. En segundo lugar, nada nos dice la inmensa luz de un mediodía estival acerca de la siguiente jornada, en la que podría haberse apagado el Sol. Sí, suena a broma y todos, incluido Hume, apostaríamos a que mañana amanecerá, confiados en el valor probabilístico de nuestra experiencia. Sin embargo, ningún elemento de carácter lógico nos garantiza que así ocurra, ni tenemos tampoco ninguna impresión sensorial referente a ese nexo. Hoy podríamos refutar esta duda de un modo tajante, e irnos a dormir tranquilos pensando que las más recientes investigaciones científicas retrasan el apagón solar a fechas venideras casi inimaginables para nuestra mente, pero ese es un dato del que nos han provisto los avances tecnológicos, no las leyes de la lógica. Llegará un día, si para entonces aún existe la humanidad, en que nuestros descendientes asistirán a la agonía y muerte del Sol, y aguardarán de antemano el momento cumbre por las pruebas científicas que habrán predicho su fin, mas no por ninguna inferencia lógica.

Para concluir, la hipótesis de Hume puede resumirse así: las relaciones figuradas por el ser humano a partir de su experiencia no obligan a la naturaleza a comportarse de una forma determinada, siendo así que cualquiera de sus pretendidas leyes podrían trocarse un buen día en sus contrarias, por obra de algún desconocido resorte de la realidad.

LA DESTRUCCIÓN DE LA SUSTANCIA

Locke, como Descartes, había admitido la realidad objetiva del mundo y sus entes (las sustancias) a partir de su inclaudicable fe en la existencia y la bondad de Dios. Sin embargo,





NO HAY LEYES QUE VALGAN

El filósofo austríaco, Karl Popper (1902-1994) y el estadounidense Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) —en las imágenes, a izquierda y derecha respectivamente— recogieron las críticas de Hume a la validez lógica de la inducción, y negaron la posibilidad de formular principios generales a partir de los fenómenos observados con métodos empíricos. El primero sostuvo que solo podría alcanzarse un conocimiento altamente probable —pero nunca absolutamente cierto— de una teoría científica mediante la búsqueda de casos que pudieran poner en duda las conclusiones de nuestra investigación, para lograr evidencias negativas acerca de la misma (falsacionismo). Kuhn desarrolló el concepto de «paradigma», definible como el conjunto de consensos científicos que guían el desarrollo de la investigación científica en un momento histórico dado, hasta que nuevos conocimientos acumulados ponen en cuestión alguno o algunos de los principios fundamentales del paradigma vigente, que acabará siendo sustituido por uno nuevo. De este modo, Kuhn incidió, como Hume, en que el enunciado de una ley o principio científico depende tanto o más de una idea subyacente como del resultado material del procedimiento empírico.

Hume fue un paso más allá para negar cualquier tipo de evidencia a la idea de sustancia.

El término «sustancia» fue introducido por Aristóteles, quien lo definió como el ente individual existente en el mundo, con independencia de sus determinaciones particulares. Se trataba del sustrato básico que albergaba las características accidentales de las cosas, y por ello siempre habría que referirse a él como sujeto al que se atribuyen predicados. El Estagirita descompuso la sustancia en dos elementos básicos y necesarios; uno era físico, la materia, aquello de lo que está hecha la sustancia; el otro, de carácter metafísico y solo apreciable por el entendimiento, era la forma, el determinado orden adoptado por la materia para diferenciarse de otras sustancias.

Siglos después, Descartes definió la sustancia como «una cosa que existe de tal manera que para existir no necesita de otra cosa más que de sí misma». Mantuvo, por lo tanto, la noción de unidad básica del ser, pero dividió las sustancias en tres clases, según fuera su naturaleza: la pensante (*res cogitans*), la extensa (*res extensa*) y la infinita (*res infinita*), que era Dios. Así pues, el ser humano estaba formado por dos sustancias diferentes, una material y cuantificable (*res extensa*) que atañía a su cuerpo físico, y otra de carácter espiritual e inmaterial (*res cogitans*), a la que correspondían las funciones anímicas e intelectuales.

Racionalista como Descartes, el neerlandés Baruch Spinoza (1632-1677) subvirtió la noción tradicional de sustancia, al extraerla de los dominios de la singularidad para proyectarla como realidad universal, desde una posición que la mayoría de sus comentaristas califican de panteísta. Según este filósofo de ascendencia sefardí, pulidor de lentes de profesión, existía un ente sustancial, «Dios o la naturaleza» (*«Deus sive natura»*), única realidad necesaria y dotada de

todos los atributos del ser («aquello que es en sí y se concibe por sí mismo, es decir, aquello cuyo concepto no necesita para ser formado del concepto de ninguna otra cosa»). En el sistema deductivo spinoziano, todos los demás entes no eran sino modos —esto es, variaciones contingentes y finitas— de esa única y verdadera sustancia.

En esos debates metafísicos se hallaba Europa cuando surgió la escuela empirista británica, capitaneada por Locke, y la definición volvió a mudar de dominio, aunque esta vez no se trataba de una cuestión de número, sino de percepción. Por exigencia lógica, Locke mantuvo la premisa de que existía un sustrato material donde se acomodaban las diferentes cualidades de los entes, pero trasladó su estudio de la cosa en sí misma a los aspectos de ella que podían ser captados por los sentidos. La conclusión resultaba obvia: la sustancia era incognoscible en su integridad, puesto que quedaba fuera del alcance de la experiencia, y tan solo podíamos hacernos una idea de ella mediante la construcción de una noción compleja, surgida de la agregación de percepciones particulares.

La sustancia, ese fantasma de nuestra imaginación

Poco iba a costarle a Hume desmontar todas estas suposiciones de carácter metafísico, incluida la nostálgica componenda de su admirado Locke. Le bastaba con volver a plantear el estricto análisis de hechos utilizado para socavar las bases pretendidamente lógicas del principio de causalidad.

Al reflexionar sobre el sentido tradicional de sustancia (ya conocido: ese sustrato último donde se reúnen las distintas características de los entes), Hume se dio cuenta de que nada podía decirse al respecto de la más básica de las rea-

lidades, simplemente porque, al desposeerla de cualquier atributo (más allá del de su existencia), de ninguna manera cabía esperar que se manifestase ante nuestra sensibilidad. La reflexión puede ilustrarse con un ejemplo. Omitiendo todas las consideraciones que se han mencionado anteriormente, imaginemos que la sustancia humana fuera nuestro cuerpo, en tanto que soporte material de cuanto somos (incluido el pensamiento). Pues bien, dice la máxima popular que cuando mejor se encuentra uno es cuando no percibimos nada de nuestro organismo, como si este no existiera, señal de que todo funciona sin problemas. Porque nuestra sensibilidad no registra el «ser» de nuestro cuerpo, ese estado basal que es fundamento de cualquier hecho, sino las manifestaciones de ese ser, como la acidez de estómago derivada de una mala digestión. Del mismo modo, la vista percibe el bipedismo y el color de la piel; el oído, el sonido de la voz, etc., y todos los datos compilados se acomodan como ladrillos de una construcción mental —una idea compleja— denominada «ser humano», dando carta de existencia a una sustancia.

No tenemos ninguna idea de sustancia distinta de la de cualidades particulares, ni disponemos de ningún otro significado cuando hablamos o razonamos acerca de ella.

Tratado de la naturaleza humana

Recordemos, sin embargo, que la sensibilidad humana tiene otra vía de conocimiento, ajena a los cinco sentidos del cuerpo: la reflexión. Pero en esta facultad cognoscitiva solo tienen cabida las emociones y pasiones, que de ninguna forma pueden ser consideradas como sustancias, puesto que solo son movimientos internos de nuestra mente. Así, recuperando las palabras del propio Hume en su *Tratado*, cabe decir que «no tenemos, pues, ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades específicas,

ni disponemos de ningún otro significado cuando hablamos o razonamos sobre ella». Si la relación causal no era más que un producto ficticio de la cercanía temporal entre distintas percepciones, la idea de sustancia deriva de una acumulación similar de registros sensitivos, «una colección de ideas simples que, unidas por la imaginación, poseen un nombre especial que se les ha asignado y mediante el cual podemos recordar esta colección a nosotros mismos y a los otros». A esta costumbre de reunir cualidades, Hume la denominó «principio de unión».

Se verá a continuación que esta tesis —la de que no existe evidencia alguna de la noción de sustancia— tuvo repercusiones demoledoras sobre dos de las convenciones que hasta entonces habían sido admitidas como necesarias para la certeza de cualquier conocimiento: la existencia del yo y de la realidad exterior.

La disolución del yo

Reparemos de nuevo en el pensamiento de Descartes, fundador y principal paladín del racionalismo. Para el francés, la *res cogitans* era la sustancia donde residía el yo, esa realidad que podemos percibir introspectivamente en el propio acto de pensar, y que constituye nuestro último y necesario reducto, más allá de todas las contingencias físicas y anímicas. Es más, Descartes consideraba que esa sustancia pensante, inmaterial e inmutable, constituía nuestra esencia, es decir, la pertenencia sin la cual no podríamos considerarnos humanos.

Una vez más, Hume atacó a la bayoneta esta convicción cartesiana. Por extensión, si la sustancia es una idea elaborada por el principio de unión a partir de impresiones simples,

el yo —de alguna manera la sustancia de las sustancias, si fuera contemplada desde una perspectiva jerárquica basada en la doctrina cristiana del alma— no era más que otro resultado del hábito acumulativo de nuestros procesos mentales.

Pasiones y sensaciones se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de ellas.

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

Aún hay más: por definición, una sustancia a la fuerza debe caracterizarse por su permanencia, pero ¿percibimos alguna impresión, por la vía de la sensibilidad o de la reflexión, que nos dé cuenta de un ente inalterable? Al contrario, escribió Hume, las impresiones que obtenemos acerca de nosotros mismos se caracterizan por la diversidad y la mudanza: hoy nos duele una muela, al día siguiente nos morimos de calor sin saber por qué, al otro experimentamos un arrebatador sentimiento de euforia... La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. ¿Y de esa mezcolanza de percepciones nos atrevemos a inferir la existencia de un sustrato individual y de carácter singular como es el yo? Muy osada parece la maniobra: «En consecuencia, no existe tal idea».

El lenguaje coloquial nos brinda un excelente ejemplo de esta realidad caleidoscópica, ceñida a percepciones concretas y reiteradas. Cuando alguien habla de lo que uno es —o en primera persona: de lo que soy yo— interpreta su entidad como una suma de atributos, algunos más gratos que otros, pero todos decisivos en la conformación de su ser. Así, de nosotros mismos o de cualquier otra persona podemos decir que es guapo, tonto, amable, violento, rubio, chaparro, enjuto, cojo... La adición de cualidades y las interrelaciones



ADIÓS AL «YO»

El gran escritor argentino Jorge Luis Borges destacó las concomitancias entre ciertas ideas de Hume y la doctrina búdica, que se dieron por convergencia, sin que el filósofo británico conociera las enseñanzas de Siddharta Gautama. Ambos consideraron que el yo apenas es un flujo de sensaciones e impresiones caprichosas y confusas, aunque el escocés no creyó en el sino fatalista que el budismo atribuye a la existencia, condenada al dolor y la aflicción. En este aspecto, las intenciones de Hume solo eran de orden gnoseológico, interesadas en definir los límites del conocimiento humano. Sobre estas líneas, un mandala budista del siglo XVIII, representación simbólica del orden del universo.

surgidas de la misma conforman el yo. Nuestra visión de esa realidad tiene mucho que ver con un cóctel y muy poco o nada con la metafísica. De hecho, como sostuvo Hume, la conciencia de la propia identidad se debe a la acción de la memoria, gracias a la cual percibimos relaciones entre las distintas impresiones, que son unificadas en la idea del yo.

¿Dónde vivimos?

El afán destructivo de Hume también hizo blanco en la realidad exterior cuya existencia había admitido Locke como requisito lógico necesario para la certeza de nuestro conocimiento. Al fin y al cabo, la negación de la evidencia del mundo iba implícita en la negación de la evidencia de sus componentes, tanto formales (el principio de causa y efecto) como materiales (las sustancias). Una vez más, ante nuestra sensibilidad tan solo se despliega un abanico de impresiones, tan rico y colorido en sus manifestaciones como huero de datos directos acerca de sus soportes materiales o estructuras normativas. La realidad exterior se cifra tan solo en la suma de las impresiones presentes y los recuerdos de las impresiones pasadas, sencilla operación fuera de la cual no podemos afirmar que haya nada.

Así pues, ¿dónde vivimos?, ¿en una ilusión? No necesariamente. Parece cierto que somos prisioneros de nuestros sentidos, porque todo nuestro conocimiento empieza allí, y que nos alejamos de la realidad cuando convertimos los datos de la sensibilidad en ideas. Pero no tiene por qué ser así a la fuerza. Puede existir un mundo muy diferente del que concebimos y no por ello tratarse de un medio hostil, que oculte su faz verdadera para engañarnos o arruinarnos. Ese mismo mundo ofrece un semblante dispar para el humano,

cuyos ojos captan todos los colores del arco iris; para el gato, que solo ve tonalidades de gris, y para las amebas, que no ven, pero los tres tienen cabida en su seno. A pesar de nuestra intrínseca y connatural cerrazón dentro del esquema perfilado por la experiencia, queda demostrado que podemos acumular información necesaria para desenvolvernos en la realidad, tanto a la hora de conducirnos prudentemente en nuestra vida cotidiana como en la tarea de reunir el saber y la experiencia necesarios para desarrollar los avances tecnológicos que mejoran las condiciones materiales de nuestra existencia (Hume reconoció que parecía existir una «armonía preestablecida» entre los hechos de la naturaleza y las ideas humanas). Ese conocimiento titubeante, aunque útil, es a la par sentido común y ciencia.

No resultaba fácil admitir semejante conclusión. Pero tampoco lo fue, tiempo antes, cambiar el modelo de un cosmos cerrado como el aristotélico, con la Tierra en el centro del universo, por otro en el que nuestro planeta pasaba a un papel que podría considerarse subalterno, dentro de un sistema heliocéntrico, organizado en torno al Sol. El problema no estaba en la conformación de la realidad exterior o en la ubicación de nuestro planeta, sino en el significado que se daba a una u otra cuestión; en el cúmulo de valores que uno u otro modelo cósmico, que una u otra afirmación sobre el mundo podían sugerir a la interpretación de una idiosincrasia dominante.

LA DEUDA CON BERKELEY

Para concluir esta exposición de la epistemología de Hume, cabe mencionar que el autor del *Tratado* reconoció explícitamente la aportación a la causa filosófica del empirismo de

George Berkeley (1685-1753), a quien atribuyó «uno de los más grandes y valiosos descubrimientos que se han hecho en los últimos años en la república de las letras», a pesar de que las conclusiones últimas de la reflexión humeana sin duda debieron parecerle impías.

Clérigo anglicano de profesión, Berkeley hizo especial hincapié en combatir la «enfermedad» del escepticismo —que surgía, a su entender, de la oposición entre idea y cosa— y su consecuencia peor, el ateísmo, males que identificó como derivados de la filosofía de Locke (a pesar del cuidado que este tuvo en afirmar la existencia de Dios). Su pensamiento, que el propio autor calificó de «inmaterialismo», compaginó nociones propias del empirismo con otras inequívocamente idealistas.

En sus *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* (personajes cuyos nombres significan «la materia» y «el amante de la mente», respectivamente), Berkeley sostuvo que todas las sensaciones son subjetivas y, por lo tanto, no dependen de las cualidades primarias o secundarias de las cosas. Además, identificó el ser con ser percibido (*esse est percipi*), una visión ciertamente novedosa, puesto que implicaba la negación de la existencia autónoma de los entes materiales (la «sustancia corporal»); la realidad, afirmó, está compuesta por nuestras ideas y nuestra mente. Dicho de otro modo: el mundo sensible son nuestras ideas, y aunque podamos apreciar en lo percibido lo que suele llamarse «un orden de la naturaleza», esa regularidad no existe fuera de nosotros, sino que se trata de esquemas presentes en nuestro intelecto. Así, por ejemplo, la gravitación universal descubierta por Newton no era la norma de una fuerza rectora del cosmos, sino la norma de nuestras percepciones con respecto a la organización del universo. Por último, la conciencia de que estas regularidades, igualmente percibidas por todos los humanos, no pueden tener origen

en nuestra subjetividad demostraba a juicio de Berkeley la necesidad de la existencia de Dios, creador y asentador de los contenidos de la mente humana.

La moraleja de las investigaciones de Berkeley, muy apreciada por Hume, podría enunciarse así: como nuestro conocimiento se refiere en exclusiva a nuestros estados mentales, no podemos saber si existe ninguna cosa fuera de nosotros. Sin embargo, añadió el escocés, la naturaleza nos ha dotado con el sentido común para conducirnos ante y entre las sensaciones que conforman esos estados mentales como si respondieran ciertamente a entes reales, y, además, nos demuestra que todo ese conocimiento, sea cierto o inventado, a la postre puede ser empleado con una funcionalidad práctica, útil para el ser humano. Así pues, en el terreno crucial de los hechos, poco importa si vivimos encerrados en un solipsismo sin salida o si en verdad respondemos a estímulos reales del exterior. Se demuestra de esta forma que el escepticismo de Hume no sobrepasó nunca los marcos de la especulación teórica.

Capítulo 3

LA MORAL COMO SENTIMIENTO

No contento con socavar los principios epistemológicos generalmente aceptados en su tiempo, Hume despreció el carácter edificante de la religión y negó cualquier base racional a la moralidad, que consideró un producto de nuestros sentimientos, si bien condicionados por factores históricos y culturales en la definición de los valores éticos.

Tratado en mano, y tal vez cargado de ingenuas esperanzas de triunfo (esa gloria literaria que le fue siempre tan cara, a pesar de su aquilatada modestia), Hume regresó a Inglaterra en 1739, con la intención de buscar editor para la obra. Lo halló pronto, pues la primera versión impresa se puso a la venta en 1740. Pero la historia a menudo se retrasa en sus juicios, para bien y para mal, y una obra señera como aquella estaba destinada al desinterés público: «nació muerta para la prensa», reconoció el propio autor, puesto que no tuvo ninguna repercusión ni en los ambientes académicos ni en los cenáculos de ilustrados que, a imitación de los salones franceses, ya proliferaban en el Reino Unido.

Para entonces, el joven filósofo debía de estar atravesando un momento de especial euforia, quizá como resultado de su estado de gracia creativo, puesto que el evidente fracaso del *Tratado* no repercutió en su salud anímica, poco antes trastornada por los ataques de melancolía ya citados. De su pluma y letra se sabe que se recuperó «muy pronto del golpe», gracias a un «temperamento natural alegre y sanguíneo». Sin duda ha-

bía encontrado Hume el camino de la felicidad, y ningún traspié iba a liquidar la profunda satisfacción que lo embargaba.

El escocés tuvo pronto su segunda oportunidad, y por cierto a cuenta del *Tratado*, que fue sintetizado en un *Resumen de un libro recientemente titulado «Tratado de la naturaleza humana»* (1740) y en los *Ensayos sobre moral y política* (1741-1742). Estos, procedentes de la obra madre pero revisados en su redacción y planteamientos, obtuvieron una resonancia pública notable, de modo que se empezó a hablar con insistencia de Hume, con críticos y admiradores a partes iguales. En esta obra se aprecia que la reflexión gnoseológica presente en el *Tratado* era el fundamento doctrinal de la filosofía práctica propuesta por el filósofo escocés, quien redundaría más tarde en el tema con su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751).

UNA MORAL DE SENTIMIENTOS

En su estudio sobre la moral, Hume aplicó un esquema analítico que era trasunto de los principios empiristas ya manifestados en su epistemología. Hasta entonces, los filósofos habían buscado un principio o principios de validez universal para fundar sus propuestas éticas, esto es, una norma objetiva, inmune a la crítica o la interpretación por parte de la constelación de subjetividades que integran el marco colectivo en el que repercute la acción ética. El recurso más socorrido para alcanzar esa meta pasaba por remitir dicho principio a un origen o dimensión sobrenatural, ora metafísico —por ejemplo, el mundo de las Ideas de Platón, donde se hallaban las nociones puras de todo lo existente, fuera cosa o concepto— ora religioso —como en el caso de la filosofía escolástica, deudora del cristianismo—. También era

corriente la apelación a una «ley natural» que podía entenderse cual orden inmanente y armónico de las cosas, aunque también como manifestación de la voluntad divina. Bien puede colegirse que estos modelos oscilaban entre la irracionalidad de la fe y la fe en la poderosa racionalidad del ser humano. Pero Hume tenía más confianza en la experiencia, en lo vivido, que en lo figurado, así que estaba forzado a buscar un criterio ético ajeno a las entelequias precedentes.

Por otra parte, el filósofo de Ninewells disputaba contra un rival directo en su tiempo: el racionalismo postcartesiano, que insistía en la pericia de la razón para separar el trigo de lo ético de la paja de la inmoralidad. Por supuesto, esta capacidad de elucidación racional no podría darse sin determinadas cualidades de la acción a juzgar, que sería buena o mala *per se*, en función de su contenido (determinado a su vez por un código de conducta de validez pretendidamente universal). Esta correspondencia fue truncada de raíz por los nuevos planteamientos de Hume, para quien no había «nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos». Así pues, la razón no era el instrumento idóneo para sentar las bases de la conducta ética. La alternativa humeana pasaba por el sentimiento, es decir, por la forma en que nuestra mente reacciona —en forma de gozo o de dolor, de inclinación o de rechazo— ante las percepciones que recibe a través de la sensibilidad o la reflexión.

Nada es de por sí bueno o malo

Ya se dijo que la razón elabora el conocimiento a partir de las impresiones (cuestiones de hecho) o de las relaciones tendidas

entre las ideas, que son la huella dejada en la mente por las impresiones. En consecuencia, para que los principios morales emanaran del raciocinio deberíamos poseer una serie de ideas derivadas directamente de la percepción de lo que es bueno o es malo. Sin embargo, ninguna de nuestras impresiones conlleva en sí una de estas nociones. Pongamos por caso un asesinato: la descripción del hecho puede ser rica en detalles, pero ninguno de ellos contará con la cualidad de «bueno» o «malo»; nuestra reflexión añade estos atributos, aunque lo haga de un modo tan inmediato que llegan a parecernos intrínsecos a la propia descripción:

La razón es, y debe ser, solo esclava de las pasiones, y no puede aspirar a otro oficio que servirlas y obedecerlas.

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

> La razón puede juzgar acerca de una cuestión de hecho o acerca de relaciones. Preguntaos, pues, en primer lugar, dónde está la cuestión de hecho que aquí llamamos crimen; determinad el momento de su existencia; describid su esencia o naturaleza; exponed el sentido o la facultad a los que se manifiesta. Reside en el alma de la persona ingrata; tal persona debe, por tanto, sentirla y ser consciente de ella. Pero nada hay ahí, excepto la pasión de mala voluntad o de absoluta indiferencia.

Por lo tanto, puede concluirse que las distinciones morales no derivan del conocimiento de ningún hecho, aunque les apliquemos los procedimientos de comprobación empíricos. Y si se piensa en esta reflexión, poco cuesta hallarla plena de sentido: los juicios morales no describen lo que ocurre, sino que prescriben lo que debería ocurrir. Los hechos solo aportan información sobre sí mismos (lo que son), y de ellos en particular no puede extraerse ninguna conclusión acerca

de lo que deben ser, porque esta segunda consideración ya es de tipo psicológico, dependiente de las expectativas, temores y deseos de los seres humanos.

Cuando lo inmediatamente dado es tenido por moral se incurre en la llamada falacia naturalista, que identifica el orden moral con el orden natural de las cosas; basándonos en ese supuesto, podríamos decir que la erupción de un volcán que arrasa una población es un acto «justo», simplemente porque se da en la naturaleza, cuando en realidad los procesos naturales no tienen nada que ver con la moral, ni cuando benefician a los humanos ni cuando los perjudican, ajenos como son a cualquier tipo de conciencia.

La utilidad, base de la moralidad

Rizando el rizo: si los juicios morales no proceden de ninguna cuestión de hecho, ¿serán tal vez producto de relaciones entre ideas? Estas relaciones pueden hallarse tanto en las cosas materiales como en los animales, y también en las acciones de los humanos. Así pues, si fuera un referente correcto para nuestros juicios éticos, podríamos considerar bueno o malo cualquier suceso, sea fruto de la acción humana o ajeno a ella..., y de nuevo caeríamos en una falacia naturalista. Conclusión de Hume: en estas relaciones tampoco hay indicio de lo que podríamos calificar como una conducta aceptable o, en su caso, reprobable.

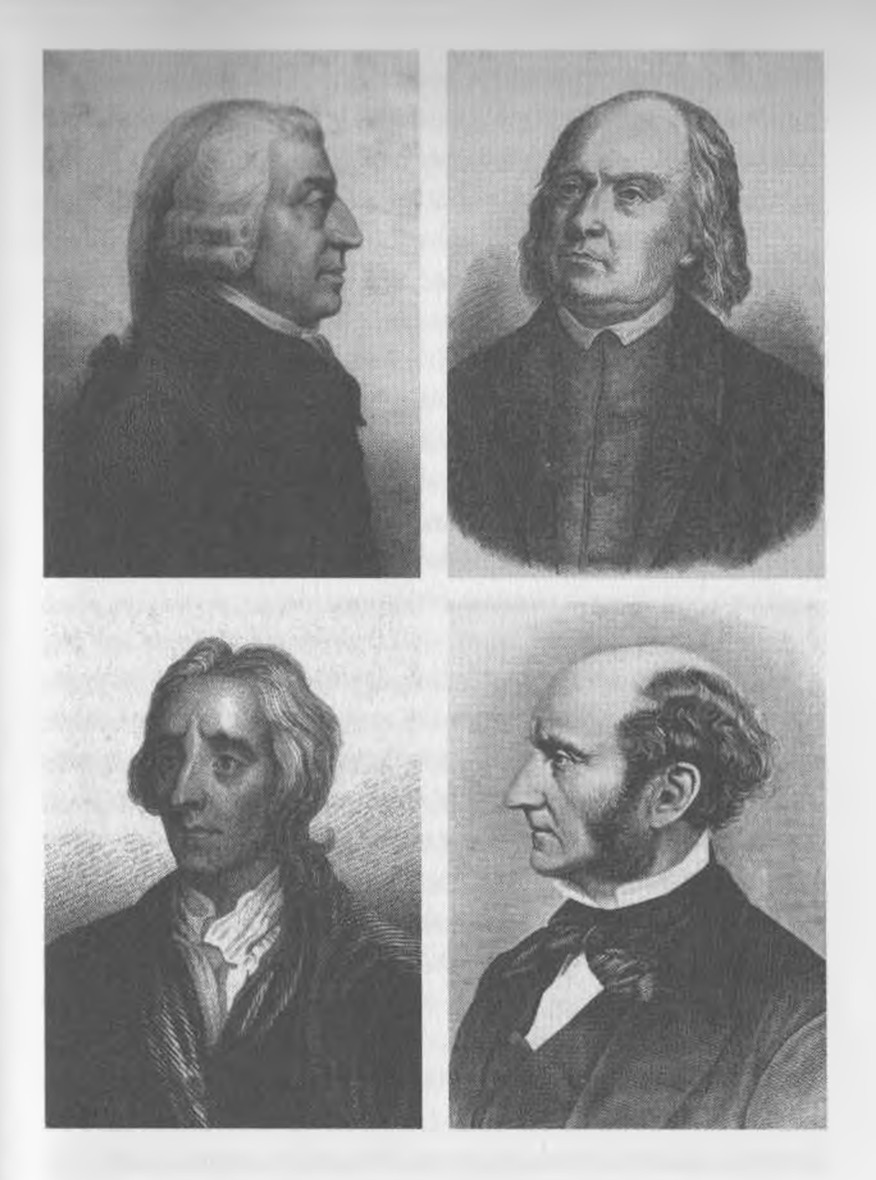
Excluido de este modo el fundamento racional de la moral, puesto que las cualidades de «bueno» o «malo» no están en los objetos, el filósofo escocés manifestó su convicción de que eran los sentimientos los responsables de nuestros juicios éticos. Dicho de una forma muy simple: nuestros valores dependen de la reacción de agrado o rechazo que nos

provocan las distintas cosas y acciones. Una vez más, el tema es muy antiguo, pues se remonta a la filosofía epicúrea, que estableció estas pulsiones —según fuera su efecto sobre el alma—, como señales que pueden guiar la conducta humana hacia el bien o el mal.

Sin embargo, esta doctrina conlleva el riesgo de caer en el relativismo moral. Si los principios que orientan nuestro comportamiento pertenecen al ámbito de nuestra subjetividad, ¿cómo podremos discernir lo que realmente es justo e injusto, bueno o malo, si cada cual puede tener una idea particular de tales nociones? La observancia de un código objetivo, como era el caso de los Diez Mandamientos de la religión cristiana, ofrecía un camino seguro de conducta, con independencia de los sentimientos confrontados que las situaciones y el propio cumplimiento propiciasen (un ejemplo: todo humano sabía que no podía cometer adulterio, aunque la prohibición le causara una grave desazón sentimental).

Hume resolvió esta cuestión de un modo ciertamente apurado, apelando a dos elementos de la moralidad que consideró connaturales a todos los humanos: el primero, un sentido ético innato, al estilo de la «*sympathy*» (empatía o compasión citada por su gran amigo Adam Smith), por el cual poseemos la tendencia a compadecernos del dolor ajeno; el segundo, una finalidad común, que es la persecución del mayor bien posible, unido inextricablemente a la búsqueda de la felicidad. Este último elemento tenía un inequívoco sentido utilitarista: requería el cálculo bienintencionado y, en consecuencia, constituía la vía por la cual ética y razón entroncaban, aunque no basalmente.

> La utilidad ha de ser, por tanto, la fuente de una parte considerable del mérito adscrito al humanitarismo, la benevolencia, la amistad, el espíritu cívico y otras virtudes sociales



Arriba, de izquierda a derecha, Adam Smith (1723-1790) y Jeremy Bentham (1748-1832). Abajo, en el mismo orden, John Locke (1632-1704) y John Stuart Mill (1806-1873). Todos estos pensadores británicos creyeron en la existencia de un sentimiento innato de compasión que facilitaba las relaciones sociales entre los seres humanos. Smith, gran amigo de Hume y uno de sus referentes intelectuales, lo denominó *sympathy*, término que puede traducirse como «empatía», y que también fue recogido por el filósofo de Ninewells en sus escritos sobre ética.

de esta clase; y es también la sola fuente de la aprobación moral que concedemos a la felicidad, la justicia, la veracidad, la integridad y todos los demás principios y cualidades estimables y útiles. Parece un hecho que la circunstancia de la utilidad es una fuente de alabanza y de aprobación; que es algo a lo que constantemente se apela en todas las decisiones relacionadas con el mérito de las acciones, que es la única fuente de ese gran respeto que prestamos a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las demás virtudes sociales, tales como el humanitarismo, la generosidad, la caridad, la afabilidad, la indulgencia, la lástima y la moderación; y en una palabra, que es el fundamento principal de la moral que se refiere al género humano y a nuestros prójimos.

Si será importante la utilidad, apuntó el filósofo escocés, que incluso puede hacer moral a quien no lo es. Todos sabemos que ni todo el mundo experimenta sentimientos morales ni la totalidad de nuestras emociones nos empujan a un comportamiento moral. Sin embargo, el aprecio social que ganamos gracias a las conductas moralmente sancionadas —con su retribución afectiva, psicológica, material...— se impone muchas veces al propio deseo de transgresión.

Diferentes caminos hacia la misma meta

En todo hecho moral podemos distinguir entre su aspecto meramente formal, el sentimiento que empuja a comportarse de un modo ético, y un aspecto material, los principios o mandatos concretos que gobiernan nuestra acción. Por ejemplo, dos individuos pueden considerar que ayudar a los necesitados es bueno a efectos morales, pero uno de ellos,

llamémoslo X, tal vez piense que su mejor acción se ciñe a la limosna, mientras que el otro, digamos Y, rechaza la utilidad del óbolo y juzga que el buen proceder consistirá en votar al partido que a su entender vaya a solucionar los problemas económicos del país, entre ellos la pobreza.

Así pues, los fines de todos los seres humanos serían idénticos *grosso modo*, pero podrían darse distintas formas de perseguir su consecución. Y cuando esos medios están socialmente instaurados como normativos o habituales, su aceptación se debe a una relación directa con las condiciones peculiares en que viven los colectivos humanos.

Para un individuo occidental de nuestros días, acciones como el abandono de niños y el infanticidio representan sin duda crímenes nefandos, sobre todo si tenemos en cuenta que las sociedades dotadas de mayores medios materiales y tecnológicos pueden garantizar —o así debería ser— la supervivencia del conjunto de sus miembros. Sin embargo, sabemos que las mujeres de ciertos grupos aborígenes de la cuenca amazónica, cuando deben huir de un territorio por situaciones de máximo peligro, solo llevan consigo a uno de sus hijos pequeños, abandonando a su suerte a los demás. ¿Quiere esto decir que esas féminas aman menos a sus vástagos que las del llamado Primer Mundo? Seguramente no. La cuestión estriba en que esas madres «infanticidas» tienen más garantías de salvar a una parte de su progenie si dedican sus esfuerzos a cuidar del hijo menor, al que pueden llevar en brazos con mayor facilidad; se trata de la respuesta más útil y satisfactoria. Cabría decir que todas las madres persiguen el mismo fin, pero no todas pueden hacerlo siguiendo el mismo patrón de conducta. También podemos recurrir a efectos menos trágicos: en una sociedad sometida de continuo a contingencias bélicas, el valor representará sin duda una gran virtud, mientras que la prudencia y la fidelidad a

los pactos serán más apreciadas en una colectividad secularmente dedicada al comercio. La moraleja de este planteamiento ataca directamente a la soberbia de quien juzga sin conocer las circunstancias que envuelven y condicionan los actos, porque, en palabras de Hume, «muchas de las formas que adoptan los buenos modales son arbitrarias y casuales;,pero aquello que expresan es siempre lo mismo».

Virtudes universales

A pesar de estas diferencias de base, ambientales y circunstanciales, y a tenor de los dos denominadores comunes de la acción moral, como son el sentimiento (su origen) y la utilidad (su fin), Hume se preguntó si podía establecerse una nómina de atributos de comportamiento que cabría considerar como universalmente aceptables. En su pesquisa observó que ciertas cualidades eran aceptadas por doquier, como el valor, la magnanimidad, la prudencia y la determinación; que esa complacencia universal respondía a una doble utilidad, para quien las practicaba y para las personas de su entorno social, y que deparaba un doble placer o amabilidad, con idénticos destinatarios.

Investigación sobre los principios de la moral

Por supuesto, se le podría replicar a Hume que no todo acto útil o satisfactorio a nivel emocional puede ser ético. Si yo robo para mantener a mis hijos pero con mi latrocinio privo de su sustento a otros niños, ¿puedo justificar moralmente mi acción? Y como el escocés tenía respuestas para todo, precisó dos requisitos insoslayables para la conducta moral. El

primero y principal exigía que la inspirara un sentimiento humanitario (recordemos la *sympathy* de Adam Smith); el segundo, que su actor poseyera una predisposición mental continua a comportarse de tal modo. Porque muchos comportamientos son de por sí «indiferentes con respecto a los intereses de la sociedad, y tienen una tendencia hacia el bien o el mal de la humanidad según sean dirigidos por esas otras pasiones». A su entender, la «benevolencia», «este sentimiento de humanidad», es tan fuerte «como la vanidad o la ambición», además de común a todos los seres humanos, lo que nos desvela el flanco más filantrópico del pensamiento del filósofo, sin duda relacionado con su buen carácter natural y tan opuesto a la visión negativa de la naturaleza humana que había predominado en autores como Maquiavelo y Hobbes.

La valentía y la ambición, cuando no están reguladas por la benevolencia, solo son adecuadas para crear un tirano o un peligro público.

Investigación sobre los principios de la moral

LOS VARIOPINTOS EMPLEOS DE UN FILÓSOFO

El supuesto altruismo de la especie humana contrasta con la mezquindad de muchos de sus miembros, como pronto pudo comprobar Hume. En 1744, pertrechado de reconocimiento por el éxito que le habían reportado sus *Ensayos sobre moral y política*, vivamente debatidos en los círculos intelectuales británicos, optó a la cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Edimburgo, que le fue negada. Un miembro del tribunal evaluador lo acusó de ateísmo basándose en distintos fragmentos del *Tratado*, y convenció a sus colegas de la impiedad del candidato Hume. Para muchos, el filósofo de

Ninewells se había propasado en su arrojo analítico, puesto que su doctrina epistemológica cuestionaba los más sacrosantos principios de la religión. El frustrado opositor se sintió profundamente indignado por la actitud intolerante del tribunal; quizá fue esta la mayor decepción de su vida.

Poco después recibió un curioso encargo laboral: se le ofrecía el puesto de preceptor del marqués de Anandale, cuya casa solariega se encontraba en la localidad inglesa de Saint Albans, no lejos de Londres. Cuentan las crónicas que el aristócrata estaba loco —no queda claro qué mal le afectaba— y algún avezado protopsiquiatra de la época le había recomendado el estudio de la filosofía para atajar sus desvaríos. Los emolumentos no eran despreciables, así que Hume aceptó. Instalado en la mansión de su cliente, muchos días se hallaba este tan perturbado que no había forma de impartir lección alguna, por lo que su profesor disponía de largas jornadas de licencia que pronto dedicó a la que sería su mayor obra literaria, cuando menos en volumen: la *Historia de Inglaterra*, un proyecto ante cuyas dimensiones llegó a languidecer anímicamente el propio Hume, a poco de iniciarlo. Y es que en Saint Albans carecía de los medios bibliográficos necesarios para la gigantesca tarea.

Mientras se hallaba al servicio del citado marqués dio inicio la última de las revueltas jacobitas. Los orígenes de este conflicto datan de 1587 cuando la protestante Isabel II de Inglaterra hizo decapitar a su prima, la reina María Estuardo de Escocia, católica, por temor a las reivindicaciones dinásticas de esta. Posteriormente, el trono británico fue ocupado por Jacobo I (VI de Escocia), hijo de la Estuardo, y más tarde por Jacobo II (bisnieto de la ejecutada), destronado por la revolución de 1688. Descendiente de los anteriores era el príncipe católico Carlos Eduardo Estuardo, quien logró el apoyo de Luis XV de Francia para reclamar por las armas el trono

británico en nombre de sus antepasados. En septiembre de 1745, una fuerza de exiliados escoceses y soldados franceses desembarcó en Escocia. Los clanes de las Highlands se sumaron al bando del Joven Pretendiente (como era denominado Carlos Eduardo entre sus seguidores), pero la guerra concluyó en abril de 1746, con la victoria de las tropas leales al soberano británico, Jorge II. De resultas de este conflicto, Hume se sintió abochornado por los odios suscitados entre los escoceses partidarios de uno u otro bando, adscripción que en numerosos casos estaba ligada a la confesión religiosa; sus simpatías se inclinaron hacia el bando realista, como parece desprenderse de sus notas autobiográficas:

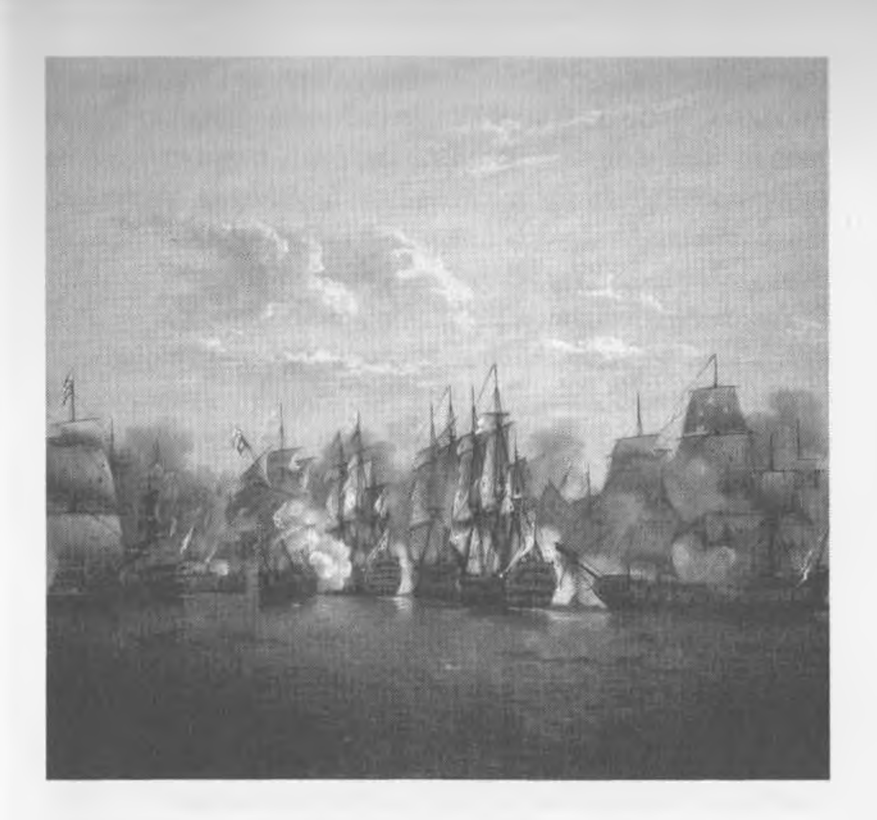
> [...] ocho millones de personas [referencia a la población de la Gran Bretaña] pudieron haber sido sojuzgadas y reducidas a la esclavitud por cinco mil [los expedicionarios invasores de 1745], los más valientes, pero también los más despreciables de entre ellos.

Guerrero, antropólogo y visionario

Al parecer, las hazañas bélicas no eran muy del gusto del filósofo escocés, que al menos tuvo la suerte de vivir la revuelta jacobita lejos del teatro de las operaciones militares. No se esperaba, por tanto, que su siguiente ocupación laboral lo acercase peligrosamente a la guerra: cuando la insania del marqués de Anandale se centró en la persona de su profesor de filosofía, este fue fulminantemente despedido de su trabajo; pero quiso la fortuna que al poco (1746) le surgiera una nueva oferta laboral, esta vez como secretario del general James Saint Clair, quien organizaba por esas fechas una expedición contra la colonia francesa del Canadá. Sin embargo, el ataque

tuvo un objetivo mucho más cercano, la ciudad portuaria de Lorient, en la costa de Bretaña, donde la resistencia francesa obligó al pronto regreso de la fuerza británica.

Así concluyó el único capítulo bélico en la vida de David Hume, mas no su servicio a Saint Clair, pues marchó con él a Viena y Turín (1747) cuando el general fue designado para una misión diplomática en tales ciudades. No se trató de un viaje anodino, ya que el filósofo tuvo ocasión de trabar contacto directo con el mundo germano, cuyo conglomerado de pequeños países se regía aún por instituciones que apenas diferían de las del medievo feudal. El alemán era visto en Inglaterra como una suerte de bárbaro, sujeto a la esclavitud por su ignorancia y carácter cerril, tópicos que el pensador escocés desmintió en sus recuerdos escritos sobre aquella travesía. Para empezar, no halló gran diferencia entre la vida cotidiana de ambos países: «La gente corriente se ve aquí, casi en todas partes, mucho mejor tratada y con mayor libertad que en Francia [corrían aún los tiempos del Antiguo Régimen] y no muy por debajo de los ingleses, a pesar de los aires que estos se dan». Por otra parte, al escocés le pareció un país habitado por «gentes industriosas y honestas» y adelantándose a los tiempos futuros manifestó su convicción de que si los principados alemanes se unificaran algún día en un solo Estado «serían la mayor potencia que nunca hubo en este mundo» (lástima que tal unión se realizase bajo los presupuestos militaristas prusianos, pormenor que Hume no pudo prever). Sin embargo, en territorio austríaco obtuvo impresiones más tristes, sobre todo de la gente montañesa, a quienes consideró de apariencia «salvaje, deforme y monstruosa»; buen observador, constató que muchos de ellos padecían de bocio («la garganta feamente abultada») y que abundaban los «idiotas y sordos». Taras todas ellas que con seguridad derivaban tanto de la consanguinidad, corriente



UN FILÓSOFO EN PIE DE GUERRA

Una vez pasada su etapa cuasi monacal de entrega a la composición de tratados filosóficos, y quizá por el atractivo de viajar a ultramar, Hume se sumó en 1746 a la expedición militar contra Canadá dirigida por el general Saint Clair. Debido al cambio de planes del mando supremo militar, la flota no zarparía hacia las Américas, sino con destino a Francia. La flota británica se dirigió a la costa suroeste de Bretaña, donde desembarcaron tres mil hombres que pusieron cerco al puerto de Lorient. La aventura bélica concluyó prontamente, porque las fuerzas francesas de Lorient superaban en número a sus enemigos y estos tuvieron que reembarcar. El viaje de regreso se vio amargado por los temporales, aunque no se registrara la temida catástrofe en forma de naufragio. Sobre estas líneas, una escena de un combate naval entre franceses y británicos en la guerra de los siete años (que tuvo lugar poco después, entre 1756 y 1763), por Thomas Luny.

entre los habitantes de las zonas más agrestes y aisladas de los Alpes, como de la ausencia de yodo en la dieta local, pero para la cual tuvo el filósofo una curiosa —y aparentemente fantasiosa— explicación, sugerida tan solo: quizá se debiera esa acumulación de defectos a que los montañeses descendían de los individuos deficientes que los antiguos pueblos bárbaros expulsaban de sus comunidades.

Una vez en Turín, Hume vivió uno de los episodios más singulares de su vida. Una extraña fiebre hizo presa de él, provocándole delirios de tipo religioso, durante los cuales hablaba del demonio y la condena eterna de su alma. Era como si el espíritu pietista de la Escocia rural se hubiera materializado en forma de dolencia, para hacerle penar por las faltas de impiedad que nunca pudo castigar. La enfermedad y los desvaríos se prolongaron durante varios días; una noche, cuando peor se hallaba, intentó suicidarse en un pozo, pero una puerta cerrada con llave le impidió consumar un propósito del que nunca tuvo clara conciencia. Finalmente, a pesar de la gravedad del mal y de los problemas de salud que arrastraba desde la juventud, el filósofo pudo recuperarse, pero el asunto de los delirios lo mantuvo ensimismado durante unos cuantos días más. Recordando quizá a su antiguo pupilo, el orate marqués de Anandale, Hume dejó escrito: «¿Pensáis que la filosofía protege de la locura? La organización de mi cerebro se vio debilitada y yo estaba tan loco como cualquier lunático en un manicomio».

SIN RASTRO DE DIOS

Loco o cuerdo, Hume seguía consumiendo los ratos libres en su pasión de siempre, la filosofía. Sin embargo, el agotamiento derivado de la mentada crisis le hizo regresar a Es-

cocia, para reponer las fuerzas del cuerpo sin abandonar el ejercicio intelectual.

Lejos de renunciar a la conclusión lógica de su epistemología, que conducía al agnosticismo, Hume perseveró en el mismo camino en su *Investigación sobre el conocimiento humano* (1751), que estaba destinada a cosechar prestigio en toda Europa, y también a escandalizar, pues se había rizado el rizo de sus sospechas sobre el dudoso estatus ontológico del alma inmortal y el Dios de las Sagradas Escrituras. En sentido estricto, las consideraciones del filósofo sobre este asunto se reducen a una: ya que el criterio de validez de nuestro conocimiento es su origen empírico (la experiencia procedente de nuestros sentidos externos y de la reflexión, validada por un método basado en la contrastación de lo percibido), nada puede afirmarse acerca de la existencia del alma ni de su creador, pues ninguna percepción directa nos aporta noticia sobre las pretendidas cualidades de los mismos.

Contra la inmortalidad del alma

¿Qué sucedía con el alma? Aunque Descartes ya no la consideraba el principio vital del ser humano, la mantuvo en el rango estelar de principio del conocimiento, además de seguir reconociéndole los atributos de inmaterial y eterna. En el alma cartesiana (*res cogitans*) reposaban todas las potencias intelectuales y emocionales del ser humano; era su esencia, su principal rasgo, aunque el hombre estuviera formado por dos sustancias, extensa y pensante.

Hume partió precisamente de esta consideración, el alma como sustancia, para negar cualquier posibilidad de conocimiento sobre su naturaleza. Si las sustancias, como se ha visto anteriormente, no son más que un haz de percepcio-

nes relacionadas entre sí por principios de contigüidad, y si dicha relación no es más que una operación de la mente humana, sin ninguna garantía empírica de su veracidad, ¿es posible seguir afirmando la existencia del alma? Obviamente no, desde la perspectiva de una inferencia lógica:

> Ruego a los filósofos que pretenden que tenemos una idea de la sustancia de nuestros espíritus que me indiquen la impresión que la produce y que me digan claramente de qué manera esta impresión actúa y de qué objeto se deriva. ¿Es una impresión de sensación o de reflexión? ¿Es agradable, penosa o indiferente? ¿Nos acompaña siempre o se presenta de nuevo en determinados intervalos? Si tiene intervalos, ¿cuándo se presenta de nuevo principalmente y por qué causas se produce esto?

No tenemos ninguna referencia material acerca de ese sustrato recopilador de todos los atributos que asignamos a nuestro componente espiritual. La sucesión de impresiones no implica ningún tipo de relación identitaria entre las mismas. No disponemos de impresiones directamente referidas a esa identidad, por lo que ninguna de ellas puede servir como justificación para tan atrevido aserto. Como en otros casos, la ilusión responde tan solo a un hábito de nuestro pensamiento.

Otro camino para alcanzar la misma meta viene trazado por la observación de los rasgos de la biología humana. Hume recuerda que cuerpo y pensamiento nacen débiles y van creciendo y fortaleciéndose a medida que pasan los años, hasta la edad adulta; después, el proceso se da a la inversa, con la decrepitud progresiva de ambos en la vejez. Tan ligados van ambos procesos que nos sugieren el nacimiento y muerte simultáneos de alma y cuerpo. Y ahora no estamos hablando

de un juego de ideas, sino de una relación analógica basada en hechos empíricos. Por supuesto, cabe la posibilidad de que exista un alma inmortal, pero ninguna de sus cualidades se asoma a las ventanas de nuestro conocimiento, por lo que más digna de fiar parece la hipótesis de su finitud.

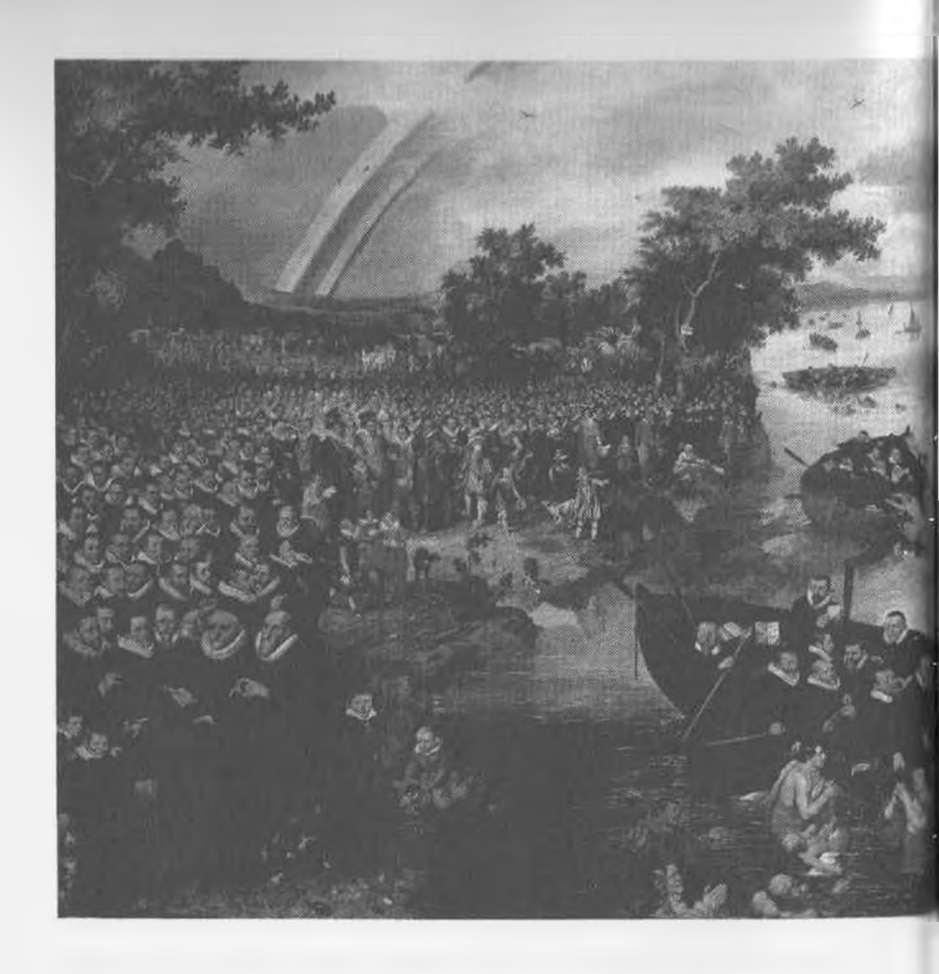
No hay pruebas de la existencia de Dios

Llegamos así al plato fuerte de este banquete materialista: ¿Podemos probar con proposiciones lógicas la existencia de Dios, al estilo de como lo habían hecho tantos filósofos sesudos antes de Hume? La respuesta es tajante: no podemos, siempre siguiendo los principios desplegados en la crítica a la noción de sustancia y a la relación causal. Precisamente en esta se basaban los razonamientos demostrativos que empleaban reglas lógicas, las cuales no atañían a la constitución de la realidad, sino a los mecanismos del pensamiento humano.

Los argumentos demostrativos de la existencia de Dios se dividían en dos tipos, según fuera el proceso de inferencia usado: *a priori*, deductivos, que a partir de la causa deducían el efecto; y *a posteriori*, inductivos, que partían del efecto para alcanzar la causa.

El argumento apriorístico había conocido distintas versiones a lo largo de la historia de la filosofía. Lo inauguró un filósofo musulmán, el persa Avicena (h. 980-1037), y fue retomado más tarde por pensadores cristianos como Anselmo de Canterbury (1033-1109) y Tomás de Aquino (h. 1224-1274). Siglos después, Descartes y Leibniz elaboraron sus propias variantes.

En su forma más conocida, enunciada por Tomás de Aquino, esta prueba analítica de la existencia de Dios dice así: del



BUSCADORES DE ALMAS

El alma ha sido considerada desde la Antigüedad como un componente fundamental de los seres animados, un principio vital de naturaleza inmaterial. Platón asignaba su origen al mundo de las Ideas, inmateriales y eternas, preexistentes incluso al mundo sensible. Aristóteles predicó el hilemorfismo: el alma se definía como «aquello por lo cual primariamente vivimos, sentimos y entendemos», un elemento distintivo e inmaterial, sí, pero que ya no era eterno, puesto que su vida estaba ligada al cuerpo. Tras la irrupción y difusión del cristianismo, Agustín de Hipona sostuvo que el alma era la huella de Dios y de la verdad en el hombre. Otro pensador cristiano, Tomás de Aquino, re-



cuperó la tesis aristotélica del alma como forma sustancial del cuerpo, sin por ello negar ni su origen divino ni su condición inmortal. Descartes incidió de nuevo en la radical separación entre cuerpo (la *res extensa*, sustancia material manipulable y cuantificable) y la *res cogitans* (el elemento tanto espiritual como intelectual presente en la naturaleza humana). Hume no consideró otro contenido intelectual que las ideas formadas en nuestra mente a partir de las impresiones recibidas de la sensibilidad exterior o interior. Sobre estas líneas, *La pesca de las almas* (1614), lienzo del neerlandés Adriaen Pietersz van de Venne que satiriza las luchas dogmáticas entre protestantes y católicos.

mismo modo que no hay hijo sin madre ni reloj sin relojero, todo lo existente precisa de una causa, por lo que basta con ascender por la escala de los seres para alcanzar razonablemente una causa última de la realidad en su conjunto, necesaria para entender la existencia de esta. Se trata de una propuesta bien avenida con el sentido común, ya que todo ser conocido —natural o artificial— procede de otro ser que le da entidad (el carpintero hace la mesa, la yegua «hace» potrillos...), y no menos acorde con nuestro hábito mental de establecer causas. Pero volvemos de nuevo, como la noria, al punto de partida: por muchas vueltas que demos a nuestras ideas, cuando nos referimos a cuestiones de hecho, sujetas a contradicción, no percibimos las relaciones atribuidas entre fenómenos, sino tan solo cualidades de los mismos, y nuestro hábito mental, por fuerte y útil que sea, no garantiza la existencia del vínculo causal. Por ello, retomando las palabras de Hume, estamos imposibilitados para negar la hipótesis ilógica de que el cosmos haya surgido de la nada; que sea eterno, o que apareciera como fruto de alguna otra causa inimaginable para el nivel conceptual de nuestro intelecto.

> Todo lo que es puede no ser. Ninguna negación de un hecho puede envolver una contradicción. La no-existencia de cualquier ser, sin excepción, es una idea tan clara y distinta como su existencia. La proposición que afirma que no es, aunque sea falsa, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es.

En conclusión, la demostración *a priori* otorga una necesidad infundada a la existencia de Dios. Se aprecia con facilidad que la estructura interna del argumento está basada en el principio de causalidad, el cual, ya es sabido, solo tiene una validez probabilística —y únicamente como hábito,

nunca como necesidad lógica— en el terreno de la experiencia. La pregunta de Hume no admite réplica: ¿Qué experiencia objetiva, contrastable, tenemos de la divinidad? Por supuesto, de esta experiencia quedan excluidas *per se* todas aquellas que podríamos considerar vivencias íntimas de tipo místico, puesto que se trata de estados subjetivos, siempre intangibles. Al creyente puede quedarle la fe, pero su camino diverge de la senda de la razón.

Relacionado con estos argumentos se encuentra el «del designio», que versaría así: dado el orden que la razón humana puede apreciar en el universo, se precisa una inteligencia racional para armonizar todos sus elementos y librarlos del caos. Como en los ejemplos anteriores, la presunción de necesidad se demuestra infundada, pero en este caso Hume desvela nuevamente su aprecio por Epicuro —y también por Hobbes— y alude a la posibilidad de que el cosmos no sea sino el resultado de una casualidad combinatoria, derivada del movimiento interno de la materia («las revoluciones eternas de una materia sin guía ninguna», según escribió en sus *Diálogos sobre la religión natural*).

Los argumentos *a posteriori* hacen el recorrido inverso: de la contemplación de la Creación obtienen la certeza de la existencia del Creador y causa última. Dicen sus defensores: puesto que la ciencia de la naturaleza nos inspira una noción de orden, será necesario que exista un modelo o proyecto para este equilibrio armónico, el cual, por fuerza, debe ser fruto de una inteligencia superior. Aunque este constructo recae en la misma utilización equívoca del principio de causalidad, Hume le otorgó cuando menos el beneficio de la duda; esto es, su curiosidad, pero también su rigor analítico. Según el escocés, el orden perceptible en la naturaleza podría ser efecto, sí, de una causa inteligente, mas no por ello dotada de todos los atributos que la religión le adjudica

(eternidad, omnisciencia, omnipotencia, suma bondad...), puesto que no son rasgos inferibles a partir de la contemplación de lo creado. Dios, de existir, podría estar sobrecargado por los humanos de dotes ajenas a su verdadero ser. Es decir, de un efecto se deduce una causa con propiedad creadora, y luego de esta, en una nueva e injustificada inferencia que no tiene ninguna relación con la experiencia, se le asignan dones sobrevenidos: «Cuando inferimos una causa determinada a partir de un efecto, hemos de proporcionar la una a la otra, y nunca se nos puede permitir adscribir a la causa más cualidades que estrictamente las suficientes para producir el efecto».

Como bien señaló el filósofo de Ninewells, la causa del error radica sencillamente en una metáfora antropomórfica: entendemos que el cosmos es formalmente equiparable a la obra de un artesano, el cual, aparte de las habilidades propias de su ocupación, posee también otras cualidades físicas, cognitivas y morales ajenas a su trabajo. Pero en la belleza de esta analogía se esconde el yerro, puesto que el artesano concreto y su obra entran en el campo de nuestra experiencia, pero su modelo explicativo trasciende la misma:

> Mientras discutimos a partir del curso de la naturaleza e inferimos una causa inteligente particular, que inicialmente otorgó y aún conserva orden en el universo, adoptamos un principio que es a la vez incierto e inútil. Es incierto porque el tema cae totalmente allende el alcance de la experiencia humana. Es inútil porque, al derivarse totalmente nuestro conocimiento de esta causa del curso de la naturaleza, jamás podemos, según las reglas del razonamiento correcto, volver de la causa con una nueva inferencia o, complementando el curso común y experimentado de la naturaleza, establecer nuevos principios de conducta o comportamiento.

Hume, que en el *Tratado* había lanzado los primeros cabos lógicos para alcanzar estas conclusiones, nunca antes se había atrevido a ponerlas por escrito de modo explícito. Tal vez fuera por sentido del pudor, puesto que presuponía la hostil reacción que tendrían amplios sectores sociales de la Gran Bretaña, o quizá porque hasta ese momento no había considerado suficientemente fundada su crítica epistemológica. Lo cierto es que la *Investigación sobre el conocimiento humano* le ganó un lugar destacado en la lista negra de las confesiones cristianas. Y es que a la negación de Dios siguió una severa crítica a la religión.

Creencias bárbaras

Como propia de «un pueblo bárbaro e ignorante» tildó Hume a la Biblia en la *Investigación* de 1751. Y en su calidad de historiador, el escocés achacó a las Sagradas Escrituras tanto la falta de testimonios directos de los hechos relatados como la similitud con las leyendas y mitos del judaísmo (entre ellos, la pretendida singularidad del «pueblo elegido», Israel). Por supuesto, estas peculiaridades del discurso bíblico le retiraban, a juicio del filósofo, cualquier crédito como libro revelado.

Otra de las batallas de la *Investigación* fue librada contra los milagros, cuyo carácter irracional molestaba especialmente al escocés, tanto como la presunta respetabilidad de los testimonios que proclamaban la veracidad de estas taumaturgias. Para Hume, los evangelistas —principales notarios de los prodigios de Jesús— eran gentes de ínfimo rasero intelectual, movidas por el interés personal en la difusión de sus enseñanzas; cabría añadir, como agravante, que apenas hay noticias sobre el galileo fuera del círculo de sus discípu-

los, aparte de alguna mención colateral a su persona (Tácito, Suetonio, Flavio Josefo). Esto, por lo referente al análisis de las fuentes. En cuanto al contenido en sí de la historia, muchos de sus episodios trastocaban los principios naturales formulados a través de la experiencia.

Los errores en religión son peligrosos; en filosofía, solo ridículos.

Tratado de la naturaleza humana

Según el pensador de Ninewells, la contradicción entre el bien y el mal adquiría caracteres trágicos no solo en la vida real, sino también en un ámbito meramente conceptual. ¿Cómo era posible que el Dios sabio y bondadoso hubiera dejado en su obra un campo de acción tan grande para que camparan a sus anchas todas las formas de la perversidad? ¿Era necesaria esa probatura de almas para acceder a la salvación, cuando Dios podría habernos hecho realmente a su imagen y semejanza, en verdad rectos y juiciosos? Apelar a los misterios divinos, a los caminos inescrutables, parece el último recurso de quien nunca tuvo respuestas para nada. Hume manifestó sus recelos acerca de la moralidad de un Dios tan caprichoso y, evidentemente, tan cínico y cruel.

Si en otras cuestiones se mostró más escéptico que asertivo, sus críticas a la deidad de los evangelios fueron severas. Finalmente llegó a conclusiones semejantes a las de Voltaire: de existir Dios —jamás abandonó su peculiar duda metódica— sería un ente completamente despreocupado de la vida y los problemas de los humanos. Pero, apostilló, carecemos de cualquier recurso intelectual para conocer tanto su existencia como su no-existencia, su alabada bondad como su probable malicia. En suma, puro y duro agnosticismo.

La lectura de los pasajes críticos que el filósofo dedicó en su *Investigación* a los milagros podría sugerir una crítica malintencionada: ¿no era usted quien afirmaba que la pro-

posición «El Sol no saldrá mañana» es tan correcta, a efectos lógicos, como su contraria? Así pues, ¿no es igualmente lógico afirmar que el agua se hizo vino? Al interrogador cabría responderle en estos términos: la posibilidad de que el Sol no salga mañana no se fía a la voluntad arbitraria de una potencia sobrenatural, sino a un proceso natural que está fuera del alcance del conocimiento humano (¿por qué debemos considerar como milagro todo lo que no encaja en nuestro conocimiento de la naturaleza, siempre parcial?). De otra parte, la corrección lógica de ambas proposiciones no impide que la balanza se decante hacia la creencia en la puntual aparición del astro rey, puesto que nuestro hábito mental ha demostrado un valor probabilístico sumamente funcional, mientras que la posibilidad de transformación de agua en vino se limita —y no es ni siquiera experiencia— al relato bíblico.

¿Hay religión útil?

En una obra posterior a la *Investigación*, la *Historia natural de la religión* (1757), Hume atribuyó el origen de las religiones a distintas causas psicológicas y sociales, y lo hizo desde una perspectiva de inspiración científica, basada en los hechos registrados por la historia. Pero entre todas esas causas destacó el miedo ante las incertidumbres y adversidades que acosan nuestra vida. Estas dificultades, explicó el escocés, avivadas por el pánico, llegan a colapsar nuestra capacidad racional para sumirnos en «sueños de hombres enfermos», el vórtice de fantasías del que surge la creencia en seres sobrenaturales que rigen a voluntad el curso normal de la naturaleza.

Las tendencias psicológicas también se apreciaban, según el escocés, en las prístinas religiones politeístas, que reproducían el juego de poderes y apetitos enfrentados en las co-

munidades humanas más antiguas, así como la original estructura de las mismas. Más tarde, las creencias adoptaron la imagen de formas más evolucionadas de organización social, caracterizadas por la centralización del poder; así ocurrió ya en el panteón olímpico, dominado por el ceñudo Zeus, y el proceso prosiguió con los monoteísmos. De este modo, si las religiones politeístas tenían su origen en un calco de las primeras formas sociales, las monoteístas surgieron de un sentimiento aciago, como es el miedo al poder absoluto, y del más rastrero de sus hijos, la voluntad de adulación con fines interesados. Con la peculiaridad de que el politeísmo había sobrevivido también bajo el manto protector del Dios único, a modo de esas potencias secundarias —y en este caso se refería Hume explícitamente a la religión católica— que representan la Virgen y los santos, poso fideístico de los antiguos espíritus que gobernaban las lluvias y el trueno, o que permitían que el grano germinase en la tierra labrada.

Basándose siempre en los datos históricos, el filósofo escocés mostró su simpatía por el politeísmo. Las razones son fáciles de comprender. En primer lugar, al ser muchas las deidades receptoras de culto, siempre pueden sumárseles más dioses, de forma que todas las sensibilidades y expectativas humanas pueden estar representadas sin entrar en conflicto, una situación que promueve la tolerancia. Por otra parte, esos dioses son muy parecidos en fisonomía y carácter a los humanos, por lo que sus cualidades son mundanas, muy propias de nuestra naturaleza y fáciles de emular, con lo cual mueven a la superación personal (según Hume, poseen «todas las virtudes que engrandecen a un pueblo»). Como contrapunto, piénsese en la exclusividad del Dios monoteísta, reflejo de los valores sociales de una tradición cultural o una casta social, y *per se* incompatible con cualquier otra creencia, así como en la distancia que media entre su perfec-

ción omnímoda y la miserable condición humana, que tiene que dedicar todas sus energías a honrar a una presuntuosa divinidad para salvar el alma de castigos sobrenaturales.

En conclusión, a juicio de Hume no hay justificación racional válida de la existencia de Dios, ni indicios que hagan creíbles los relatos de las religiones. La creencia solo puede basarse en la fe, la cual, como hecho psicológico, jamás fue condenada por el escocés, acendrado defensor de la libertad de conciencia.

Capítulo 4

TODOS LOS DERECHOS SON ACUERDOS

La doctrina política de Hume, ceñida al análisis de los hechos históricos, renunció a los supuestos teóricos del estado de naturaleza y el contrato fundacional de la sociedad, y, en contra de la tradición filosófica británica anterior, criticó la validez del derecho natural, que consideró basada en especulaciones sin fundamento.

En el año 1752, por primera vez Hume pudo compaginar sus trabajos ensayísticos con una ocupación laboral estable: cubrió la plaza de archivero del Real Colegio de Abogados de Edimburgo, y la biblioteca de la institución, que guardaba millares y millares de volúmenes, se convirtió en una suerte de tierra de promisión intelectual para el escocés.

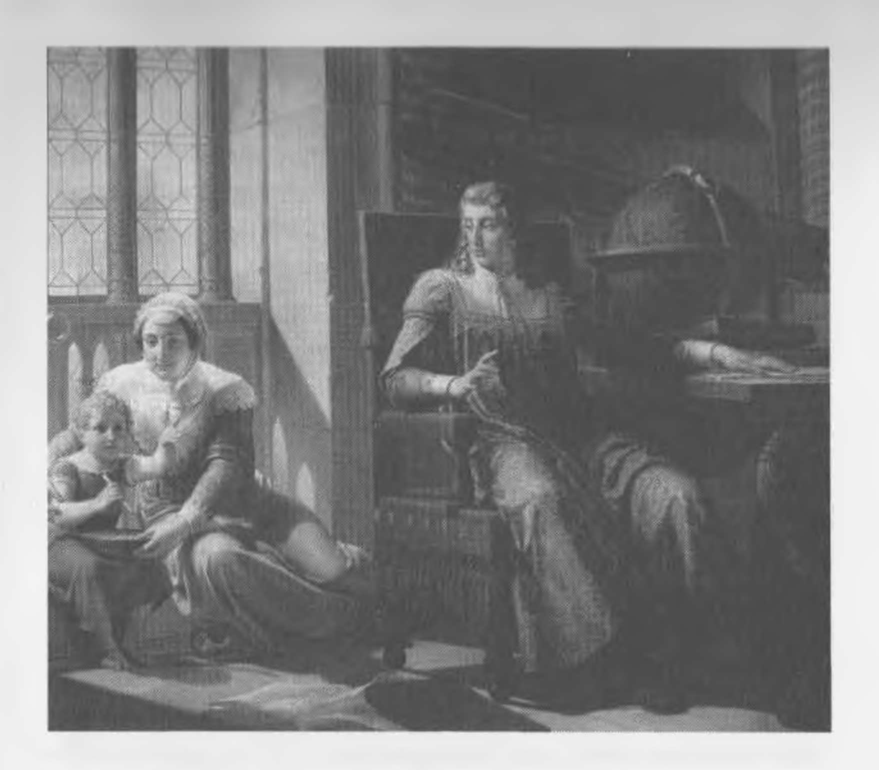
Por pocas que fueran las tareas de archivero, sorprende cómo pudo armonizar sus obligaciones laborales con la redacción de distintos ensayos de asunto variado (disertó sobre política, economía, derecho matrimonial, filosofía estoica...) y, sobre todo, cómo pudo reemprender con la necesaria intensidad la composición de su monumental *Historia de Inglaterra*, que abarcaba desde el desembarco de Julio César en la antigua Britania (55 a.C.) hasta la Revolución gloriosa de 1688. Concluida en 1762, obtuvo un éxito editorial hasta la fecha desconocido por su autor, ya que fue la obra más vendida en las librerías inglesas durante casi un siglo. Sin embargo, no se vio libre de críticas, más de una malintencionada, pues rompió los moldes de redacción de la historiografía de

su tiempo con la inclusión de una perspectiva analítica que atendía, junto con la crónica de los hechos del pasado, a la descripción de las condiciones económicas y culturales que influyeron en tales sucesos y forjaron la idiosincrasia de los diferentes períodos históricos: «el único historiador que no había tenido en cuenta el poder, los intereses y la autoridad del momento y, simultáneamente, el clamor de los prejuicios populares», escribió en su autobiografía.

La popularidad alcanzada por Hume a estas alturas de su biografía le reportó una consecuencia presumiblemente esperada por el autor, que sin duda conocía cómo se las gastaba en esa época la Iglesia católica: en 1763, todas las obras del escocés fueron incluidas por los censores papales en el *Índice de libros prohibidos*. Y es que su osado pensamiento atentaba contras las certidumbres más sagradas de la época. Sin embargo, el interdicto eclesial aumentó su prestigio en los salones de la intelectualidad parisina, donde pronto sería personalmente aclamado.

LA CONSAGRACIÓN DE DAVID HUME

Ese mismo año de 1763 Hume regresó a Francia, aunque esta vez en son de paz, como secretario de Lord Hertford, embajador de su Graciosa Majestad británica. Francia era un país católico donde proliferaba la literatura libertina, y en sus salones germinaban las ideas más disolventes con respecto a los dogmas y valores predicados por la religión oficial. París, la Ciudad de las Luces, y los ilustrados franceses recibieron con los brazos abiertos al filósofo, cuyos libros habían leído y cuyas ideas habían admirado y discutido. La corte de Versalles recibió con igual expectación al que ya era considerado como príncipe de los filósofos británicos.



LOS MISTERIOS DE LA NATURALEZA

En uno de los capítulos de su *Historia de Inglaterra*, Hume abordó las aportaciones al conocimiento del cosmos debidas al físico inglés Isaac Newton (1642-1727), enunciador de los principios de la mecánica clásica. Aprovechando la ocasión, el filósofo escocés aludió a los «últimos secretos» de la naturaleza, recluidos en una «oscuridad en la que siempre estuvieron y en donde siempre permanecerán». La afirmación se ajusta a la epistemología del autor, que desestimó cualquier pretensión de alcanzar un conocimiento verídico de la realidad de los entes. A la postre, la naturaleza conservaba así un halo de misterio y grandeza, por mucho que nuestro potencial conocimiento de ella sea suficiente —y, sobre todo, útil— para conseguir los fines de nuestra felicidad. Algo similar pensaba Newton, quien compaginó su labor de científico con una intensa actividad como alquimista. Sobre estas líneas, *Newton descubre la refracción de la luz* (1827), óleo de Pelagio Palagi.

Tanto le apreciaban que recibió el apodo de «*le bon David*» (el buen David). El propio Hume recordó en su autobiografía: «Lo que más placer me daba era ver que la mayor parte de los elogios que vertían sobre mí se referían a mi calidad personal; a la falta de afectación y sencillez de mis modales, al candor y afabilidad de mi carácter, etc.».

En todos los ambientes que frecuentó destacaron por igual su voracidad y su ingenio, sus vastos saberes y su afición a la bebida, la corrección de sus palabras y la torpeza de sus movimientos (los propios de un hombre orondo, en cuya obesidad se reflejaban los desequilibrios de un apetito imperioso). Y como todos los placeres de la carne le eran gratos, solía procurarse la compañía de mujeres bellas, a las que acariciaba con su excelente retórica (y parece ser que con poco más). Por ello se definió a sí mismo como «un hombre galante que no ofende a maridos ni amantes».

Hume intimó con la condesa de Boufflers, una dama mucho más joven, quien mereció este inspirado requiebro: «Usted me ha salvado de una total indiferencia hacia todo en la vida humana», aserto que contrasta con la conocida vocación humanista de Hume, hasta entonces su principal sustento anímico... ¡Será que el poder embriagador del amor nubla la vista de todos los humanos, incluidos los filósofos escoceses! La relación con esta aristocrática dama iba a prolongarse —de modo epistolar— aún después del regreso de Hume a Gran Bretaña, en 1765, una vez cumplido el período de servicio de Lord Hertford. Pero tan importantes fueron los afectos de la condesa para los sentimientos del filósofo como para su relación con las principales figuras de la intelectualidad francesa. Entre otros personajes, gracias a ella conoció a Jean D'Alembert (1717-1783) y Denis Diderot (1713-1784), los editores de la *Enciclopedia*; al barón d'Holbach (1723-1789), filósofo ilustrado y asimismo enciclopedista, y al suizo

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), una personalidad inefable por la evolución de su trayectoria intelectual, temprano crítico del entusiasmo racionalista de las Luces, además de individuo obsesivo e iracundo, rasgos que con el paso de los años le reportarían serios problemas personales.

Las vivencias de Hume en la Ciudad de la Luz quedaron magníficamente expuestas en este fragmento de su autobiografía:

> Cuanto más me resistía a sus excesivas cortesías, más me abrumaban con ellas. Vivir en París proporciona, no obstante, una satisfacción verdadera, derivada del gran número de personas sensibles, con conocimientos y corteses, que abundan en dicha ciudad más que en cualquier otro lugar del universo. Una vez llegué a pensar en establecerme allí para toda la vida.

Sin embargo, la felicidad acumulada en los salones parisinos iba a verse aguada por el inesperado desenlace de su amistad con Rousseau, uno de los hombres a los que admiró con mayor sinceridad.

La tormentosa relación con Rousseau

Cuando Hume y Rousseau se conocieron, el ginebrino estaba perseguido por la justicia francesa debido a los juicios vertidos en su ensayo *El contrato social*, donde negaba el origen divino del derecho de los reyes, y en su novela *Emilio*, que preconizaba el establecimiento de un sistema educativo laico. Las obras de Rousseau habían sido quemadas públicamente en París, por impías y sediciosas, y sobre su cabeza pendía una orden de detención. Hume, siempre benévolo,



LA VIDA EN LOS SALONES

Los salones literarios, como el que aparece en este lienzo de Jean-François de Troy (h. 1728), eran los más famosos lugares de reunión de la segunda mitad del siglo XVIII. Estos centros de tertulia, en los que también se presentaban en sociedad obras literarias y artísticas, tenían por escenario las lujosas residencias de aristócratas o burgueses, y fueron un activo centro de especulación sobre cuestiones filosóficas y científicas. Entre sus contertulios figuraron numerosos intelectuales afines a la mentalidad racionalista de la Ilustración



(Voltaire, Diderot, d'Alembert, Grimm, Helvetius, Holbach, Condorcet...), y en sus encuentros se defendieron posiciones políticas radicales, así como una concepción materialista de la realidad por completo opuesta a la doctrina de la Iglesia católica, que aún era el credo oficial de la monarquía francesa. Hume fue calurosamente acogido en estos ambientes cuando llegó a Francia como secretario de la embajada británica, y fue en ellos donde conocería a Jean-Jacques Rousseau, pensador al que admiró.

le ofreció cobijo en suelo inglés, que aquel aceptó agradecido. El escocés prestó oídos sordos a las opiniones de Holbach, quien tachó a Rousseau de «víbora», y de d'Alembert y Diderot, que ya habían tenido malas experiencias en su relación con el filósofo suizo.

Rousseau fue recibido triunfalmente en Londres, donde sus novelas habían ganado fama inusitada. Aparte del respeto que infundía su trayectoria intelectual, los círculos literarios se sintieron cautivados por la despreocupada semblanza de su traje armenio (túnica estampada, gorra con borlas). Hume ofició de cicerone y valedor, como corresponde a un amigo leal. El ginebrino poseía un atractivo evidente, que también influía sobre el filósofo escocés: «Creo que podría pasar toda mi vida en su compañía sin peligro de que riñamos», escribió en un momento de euforia que demuestra la nula capacidad de la especie humana para la clarividencia, aun en sus ejemplares más lúcidos.

Llegó el día en que el proscrito, convertido en poco menos que en una estrella mediática de su tiempo, renegó del ambiente polucionado de la ciudad. Hume le buscó entonces una casa campestre en Chiswick, aldea cercana a Londres donde se instaló Rousseau con su amante analfabeta, Thérèse Levasseur, y *Sultán*, el mismo perro que había paseado por los salones londinenses. Allí permanecieron hasta marzo de 1766, cuando los tres se mudaron a Wootton Hall, la mansión del acaudalado Richard Davenport. Para entonces, Rousseau se había convencido de que un oscuro complot se tejía a su alrededor; Hume estaba en el centro de sus desquiciadas sospechas y así se lo hizo saber, sin ningún reparo. Su amigo —aún se consideraba así— recurrió a la mediación de Davenport, pero no hubo modo de sacar al ginebrino de su obsesión: «Me trajo a Inglaterra en apariencia para procurarme un refugio, pero en realidad era para deshon-

rarme», escribió en sus *Confesiones* el autor del *Emilio.* Y para respaldar su particular teoría de la conspiración, aportó datos tan absurdos como las palabras que decía haber oído pronunciar a Hume en sueños, durante el viaje común a Inglaterra: «*Je tiens J.J. Rousseau*».

Rousseau permaneció en Gran Bretaña hasta 1767, cuando regresó a Francia con nombre falso. Nunca más mantuvo contacto con Hume, pero no desaprovechó ocasión para denostarlo. A decir de Paul Strathern, biógrafo del escocés: «El filósofo se había tropezado con el genio, y ninguno de los dos había comprendido al otro».

EL FIN DE LA POLÍTICA ES LA FELICIDAD

Una vez superado a efectos biográficos y anímicos el incidente con Rousseau, Hume fue nombrado subsecretario del gobierno británico gracias a la recomendación de lord Hertford. Sin embargo, permaneció poco tiempo en la alta política, puesto que decidió instalarse de nuevo en Edimburgo (1769) con la faltriquera bien provista de dineros (se le había concedido una pensión de mil libras anuales, toda una fortuna para la época, en pago por los servicios prestados). Tan opulenta circunstancia le permitió dedicarse a la revisión de su *Historia de Inglaterra* y a la redacción de nuevos ensayos. Fue en este tiempo cuando trabó estrecha amistad con el catedrático Adam Smith, uno de los contertulios que acudían habitualmente a su casa. Pero también lo frecuentaban las enfermedades, debido a la obesidad que padecía. Aun así, le quedaban algunos años de frenética actividad intelectual.

Los escritos humeanos de este período siguieron ocupándose de los temas principales en la obra de madurez del

autor: la religión, distintos aspectos de moral práctica, los asuntos políticos, etc., y aportan la mejor referencia para conocer las recetas de Hume para la buena organización de la sociedad.

Cabe decir que son diversas las interpretaciones acerca de la orientación de su doctrina política. Para algunos estudiosos fue un pensador conservador, mientras que otros le atribuyen haber revisado y trastocado todos los principios que corresponden a ese modo de pensar. Lo cierto es que sus ideas recibieron críticas por doquier, de parte de «ingleses, escoceses e irlandeses, *whigs* y *tories*, eclesiásticos y sectarios, librepensadores y religiosos, patriotas y cortesanos». Sí existe, cómo no, el general consenso en cuanto al carácter laico de su visión, que nunca se cansó de advertir contra el entrometimiento eclesiástico en los asuntos de la *res publica*.

En vista de la progresión seguida por su exposición de materias, ya patente en el *Tratado de la naturaleza humana*, cabe considerar que la disertación política fue la cima no solo del discurso humeano, sino también de su proyecto investigador y, con ello, del propósito eminentemente práctico de su filosofía: después de analizar las condiciones en que podemos hacer uso eficaz —ya que no por completo seguro— de nuestras facultades cognitivas, el proceso adecuado y sus resultados deben servirnos para ordenar nuestras tendencias basales, los sentimientos y apetitos, que por igual son origen de la vida moral y de la vida pública, con el objetivo de pasar por esta existencia mundana —seguramente la única de que disponemos— con la mayor felicidad y provecho posibles.

A efectos metodológicos, Hume equiparaba el estudio del ser humano al de cualquier otro objeto de la naturaleza, y no entendía que esta tarea debiera realizarse fuera de los

márgenes de la observación y la experiencia; en su análisis, la psicología, la moral y la política comulgaban con los procedimientos de estudio de la física. Gracias a este carácter empírico, Hume aspiraba a situar la política al mismo nivel que las ciencias naturales, en el sentido de que el estudio del devenir histórico sirve para la obtención de leyes o principios referenciales para el ordenamiento del Estado (cabe recordar otra vez el fulgurante impacto que la nueva ciencia de Galileo y Newton había tenido sobre las principales mentes de la Ilustración). Un planteamiento general, por cierto, que una vez más remite al viejo Epicuro y al materialismo de Thomas Hobbes.

Por tanto, la primera norma de toda teoría política debe ser, a juicio de Hume, su sólido anclaje en los hechos, y no en los deseos o las suposiciones de cariz metafísico, ajenos a cuanto podemos percibir de la naturaleza de las cosas y de las personas. Y uno de los hechos que admite como punto de partida es la propensión psicológica de todo ser humano a buscar su propia felicidad, a través de cosas y comportamientos que le son útiles para la consecución de fines. Esta tendencia, el «sentimiento de interés», es la brasa que alimenta todo el fuego de la vida social, incluidos sus ordenamientos legales. No existen las formas perfectas ni naturales de gobierno: todo régimen político se basa en el acuerdo entre los individuos concernidos, alcanzado en aras de ese «sentimiento de interés» que empuja a la búsqueda de la felicidad o, en su defecto, de las mejores condiciones de vida posibles.

La demolición del derecho natural

La tradición del pensamiento político británico anterior a Hume era firme defensora del derecho natural (o iusnatu-

ralismo). Locke, referente inmediato del escocés, creía en la existencia de una serie de leyes objetivables por la razón que reflejaban las tendencias naturales del ser humano; estas normas ya existían en un estadio previo a la constitución de la sociedad, y pasaban a esta como fundamentos de la ley positiva, plasmada en los códigos. Sin embargo, esta hipótesis se avenía mal con la investigación humeana sobre el origen irracional de la moralidad, base preceptiva de los códigos legales. Los intereses personales, la búsqueda de la seguridad y la felicidad determinan, según el filósofo de Ninewells, la naturaleza política de los seres humanos.

Para el autor de los *Ensayos políticos y morales*, la bondad de un acto no estriba en su adecuación a un principio racional, sino en la anuencia con un sentimiento, deseo o «propensión» del ser humano. La función de la razón no consiste en inspirar conductas, sino en mostrar sus consecuencias mediante el estudio de los hechos, para que el individuo tenga capacidad de elección entre diferentes acciones; dicho de otro modo, es su instrumento de adecuación a las condiciones de la realidad (por supuesto, las conclusiones de la razón pueden ser contrarias a las inclinaciones individuales, por lo que el conflicto está servido). En resumen, ninguna disciplina que estudie la conducta humana —y la política figura entre ellas, al ocuparse de la organización de la vida colectiva— puede basarse en principios obtenidos mediante deducción, como pretendían los defensores del iusnaturalismo. Así que resulta inútil fundar el estudio de la política en principios abstractos, puesto que aquella, como toda ciencia, se ocupa de las cuestiones de hecho mediante inferencias de tipo inductivo, y no de proposiciones de la razón (que no muestran el ser de las cosas sino los mecanismos formales de nuestra actividad mental).

Los valores sociales son convenciones

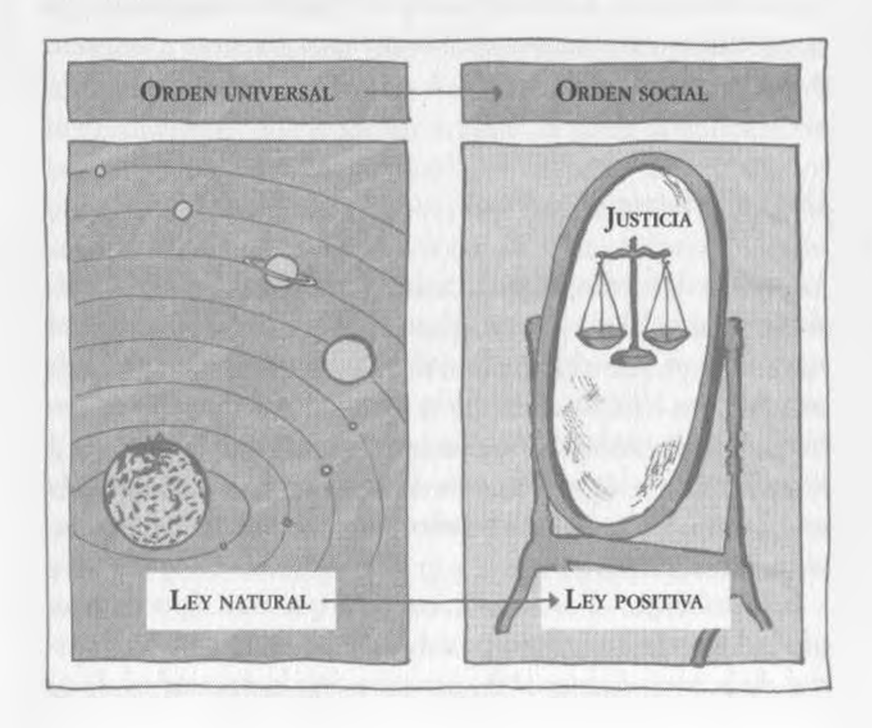
En la tendencia a la elucubración propia del iusnaturalismo, pensadores como Platón (h. 427-347 a.C.), Tomás Moro (1478-1535), Francis Bacon y Tommasso Campanella (1568-1639) optaron por ofrecer modelos ideales de Estado para exponer sus propuestas doctrinales. Otros, como Hobbes, Locke y Rousseau, se sirvieron de un supuesto metodológico denominado «estado de naturaleza», consistente en describir la situación en que se hallarían los seres humanos si no existieran leyes ni gobiernos. Por supuesto, esta circunstancia puede entenderse en un doble sentido: cómo quedarían los humanos ya civilizados si mañana se vieran despojados de sus instituciones políticas y cómo permanecerían los humanos si hubiesen carecido siempre de ese marco institucional. Los tres autores citados se inclinaron por la primera opción, como simple supuesto teórico, lo cual no les libró de discrepancias de juicio. Para empezar, mientras que Hobbes y Locke consideraban que la sociedad civil y el Estado eran creaciones necesarias para la supervivencia individual, a las cuales se acogían los particulares mediante un pacto general por el cual renunciaban a una parte de su libertad para confiarla a la tutela de las instituciones políticas, Rousseau preconizó la maldad intrínseca de la sociedad, pervertidora de los buenos sentimientos originales del hombre mediante la creación de la propiedad, principal factor de miseria moral y enfrentamiento entre individuos. Y en cuanto a la organización necesaria para mantener con buena salud ese pacto entre particulares, Locke y Rousseau propusieron instituciones de corte democrático, mientras que Hobbes defendió la necesidad de establecer un poder absoluto, ejercido por un individuo o una cámara.

Hume creía —y apuntaba directamente a los planteamientos iusnaturalistas de Locke— que la consecuencia más lógica del estado de naturaleza sería la anarquía, una convivencia sin autoridad estatal, si los individuos pasaran al Estado social en posesión de derechos absolutos como el de la propiedad. También le extrañaba que, en la hipótesis del filósofo inglés, los hombres «naturales» vivieran en paz —a diferencia de la guerra de todos contra todos afirmada por Hobbes— y quisieran salir de su benéfica situación original. En el fondo, solo eran cuentos para investir innecesariamente de respetable ancianidad un modo de vida social connatural a la humanidad (la ciencia moderna da la razón en este punto al escocés). Se trataba de excusas formuladas *a posteriori* para justificar principios o hipótesis asumidas por los autores, como por ejemplo el derecho de rebelión defendido por Locke. A la postre, mitos fundacionales.

Así pues, Hume tildó de fantasías las propuestas deductivas basadas en el estado de naturaleza y, como consecuencia, rehusó servirse de ellas. Del mismo modo que existía un factor innato a la compasión en los orígenes de la moral, igualmente consideraba el escocés que podía hablarse de una tendencia humana a la vida grupal, directamente relacionada con el interés individual. En esa pulsión tendrían su origen tanto el matrimonio, institución práctica para el cuidado de la prole, como la propia sociedad civil y el Estado, que permitirían el desarrollo de las actividades económicas y la defensa frente a quienes violasen las normas de convivencia, o contra los enemigos externos. Una vía inferencial más para acceder a la misma meta: la sociedad no era una creación ocasional, fruto del convenio —el célebre «contrato social», en palabras de Rousseau— alcanzado mediante el uso de la razón, sino

LA LEY, ESPEJO DE LA NATURALEZA

Recibe el nombre de «iusnaturalismo» la corriente de pensamiento que preconizaba que los códigos legales debían ser una imagen de las leyes de la naturaleza, manifestadas en la conducta del ser humano; un conjunto de normas, por tanto, de origen prepolítico y pretendidamente universales (por ser inteligibles a todos los hombres, dotados por igual de razón), necesarias (puesto que expresan la organización del universo, que de otro modo caería en el caos) e inmutables (ya que tienen su origen en la naturaleza y por ello son válidas para cualquier época). Entre estas leyes naturales figuraban la tendencia a la autoconservación del individuo y a la posesión de sus medios de subsistencia (la propiedad privada). Se daba por hecho así que existía un principio racional común entre el orden del cosmos y la norma estatal deseable desde la perspectiva de la moralidad y la justicia. Hume negó esta correspondencia al considerar que toda ley u organización estatal es fruto del consenso en torno a la utilidad de unas instituciones o normas de convivencia.



un fenómeno consustancial al ser humano, resultado de un deseo natural, la íntima pulsión de la búsqueda de la felicidad. Gracias a la sociedad, los individuos incrementaban su capacidad de acción mediante la colaboración entre distintos sujetos, y podían explotar mejor y perseverar en sus habilidades connaturales merced a la división del trabajo; ambas ventajas se traducían en una mayor seguridad y confortabilidad.

En cuanto a las normas sociales, se trata de convenciones que la experiencia ha mostrado como útiles de generación en generación, y en tal funcionalidad reposa el aprecio o respeto que los sujetos sienten hacia ellas. La vinculación del individuo a la ley reposa sobre tal confianza, nada tiene que ver con la lealtad a los acuerdos de un tratado fundacional que, en primer lugar, solo obligaría a sus compromisarios y, por otro lado, perdería cualquier legitimidad cuando las condiciones cambiantes de los tiempos hicieran disminuir su validez o eficacia.

Una política muy económica

La propiedad privada es otra de esas convenciones sociales de las que hablaba Hume. Para el filósofo, no se trata por tanto de un derecho inalienable, tal como fue entendida por Locke. Ningún contenido positivo del derecho es natural, sino acordado; por lo tanto, y siempre en teoría y atendiendio a los escritos de Hume, la propiedad puede ampliarse, limitarse, suspenderse... Ser objeto de legislación, en suma.

Sin embargo, el escocés consideró que este tipo de propiedad ejercía un influjo positivo sobre el desarrollo material de la sociedad; es más, pensaba que la necesidad de su

defensa forzó la creación de la institución estatal, puesto que las primeras concreciones sociales carecían de ella (en el *Tratado* puso como ejemplo de esta afirmación a las sociedades primitivas halladas por los europeos en algunas zonas de América). Según Hume, aunque el individuo pueda desear las propiedades ajenas, el respeto a las mismas acaba beneficiándolo y satisfaciéndolo, puesto que tal contención supone que sus propias pertenencias queden fuera de las apetencias de otros sujetos: «está de acuerdo con mi interés el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, siempre y cuando él actúe de la misma manera conmigo». Por otra parte, también reconoció el positivo efecto de estímulo que la adquisición de propiedades ejerce sobre las personas de dotes más sobresalientes, como premio a sus esfuerzos y contribuciones materiales o intelectuales a la sociedad.

Ante la evidencia de que los bienes son escasos y están mal distribuidos, el filósofo de Ninewells reflexionó sobre la condiciones que podrían regular la justa atribución de la propiedad entre los particulares, un tema a buen seguro peliagudo, puesto que el propio Hume reconoció que la subjetividad de los humanos les hace considerarse acreedores de los mayores beneficios en cualquier situación. Para empezar, descartó la tentación de una redistribución igualitaria en términos absolutos, precisamente para no decepcionar a las personas más brillantes. Pero no descartó la puesta en práctica de mecanismos de redistribución parcial, ya que, como bien reconoció, la porción que pueda retirarse a un rico siempre tendrá efectos menos negativos sobre la persona despojada que la que se quite a un menesteroso.

Las reglas de atribución de la propiedad propuestas por el escocés se basan en un modelo plenamente empiris-

ta. Parten del hecho dado de la posesión, equivalente a la impresión que recibe nuestra sensibilidad, y después, por principios de asociación habituales en la mente humana, como son los de contigüidad y causalidad, se despliegan los distintos casos en que sería legítima la reclamación de propiedad: «estamos en posesión de una causa no solo cuando estamos en contacto directo con ella, sino también cuando [...] está en nuestro poder utilizarla y podemos moverla, alterarla o destruirla de acuerdo con nuestro placer y ventaja del momento». El punto de inicio es la llamada «posesión presente» («Que cada uno continúe disfrutando de lo que posee en ese momento»), que supone un reconocimiento efectivo de los bienes en poder de cada individuo, en aras de la paz social (en este aspecto no le hubiera sobrado una pizca de crítica social, la misma que brindó en otras cuestiones económicas). De esta posición original derivan cuatro supuestos: la ocupación, que reconoce la iniciativa de apropiarse de algo que no pertenecía a nadie; la prescripción, larga posesión que se convierte en propiedad de pleno derecho con el paso del tiempo (al modo del refrán castellano: «La costumbre se hace ley»); la accesión, por la cual nuestra propiedad se extiende a los objetos directamente relacionados con nuestras posesiones, como los frutos de la tierra de nuestra titularidad, y la sucesión, que es el derecho de herencia. Estos principios deben servir de base para las leyes positivas. De todos modos, hay que insistir en que Hume no concibió la propiedad como un derecho, sino como una convención útil. De ahí que se pudiera limitar si la necesidad lo aconsejaba.

Es fácil percatarse de la importancia que daba Hume a los aspectos económicos de la sociedad. De hecho entendió que sobre la economía, la disciplina materialista por antonomasia, reposa la clave de la felicidad y también el origen

de los derechos civiles. Garantizar la justicia, la propiedad y la seguridad son requisitos necesarios para que los individuos cumplan en mayor o menor grado sus deseos de felicidad. Por supuesto, este planteamiento conlleva la noción de igualdad ante la ley, pues de otro modo unos individuos obtendrían su felicidad a costa del abuso sobre los demás y no se cumpliría el objetivo básico de bienestar colectivo para el que fue creado el Estado. Y también se precisa de la existencia de un principio de cooperación que vaya más allá de la *sympathy* y conecte plenamente con la llamada «moral del tabernero» de Adam Smith:

> Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. Es ventajoso para ambos que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tampoco tú lo sientes por mí. [...] El tiempo cambia, y ambos perderemos nuestras cosechas por falta de seguridad y confianza mutuas.

De la misma forma que el tabernero sirve buen vino no por aprecio a todos y cada uno de sus clientes, entre los que hay gente a la que seguramente desprecia, sino por puro interés material, para que los parroquianos no se vayan al bar de enfrente, la vida sorprende con numerosas ocasiones en que el único principio de cooperación es el interés privado, si bien reconducido al uso de la «mano invisible» de la que también habló Adam Smith en beneficio colectivo («ventajoso para el público, aunque sus inventores no tenían ese propósito»): se trata del egoísmo condicionado —y mitigado en la práctica— por la necesidad, un principio de actuación basado en la promesa, de la cual nacen los contratos que regulan la actividad económica. Este vínculo formal, concretó Hume, reclama la intervención del Estado como valedor.

El Estado: de la violencia al interés

Una vez descartada la fundación contractual del Estado, convendría saber de dónde procede este. Hume no dudó en atribuir su origen a la violencia, un principio poco encomiable aunque históricamente contrastado. En consecuencia, los estados se fundaron «sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo». Sin embargo, resulta evidente que esta ausencia de legitimidad no propicia la rebeldía de los súbditos; más bien al contrario, lo observable es que la gran mayoría de la gente acata los regímenes y gobiernos que le han tocado en suerte, salvo en casos de opresión intolerable. La razón de esa aquiescencia generalizada estriba a partes iguales en el miedo (las consecuencias de la subversión pueden ser fatales para quien la protagonice o respalde), la costumbre (los seres humanos, como ya se ha dicho anteriormente, son animales de sólidos hábitos, y la política no podía quedar fuera de esa poderosa tendencia de la mente) y la utilidad demostrada por la existencia del Estado, sobre todo en lo que al cometido de impartir justicia se refiere.

Si Hume ya había roto los lazos que antiguamente unían moral y religión, hizo lo propio en sus escritos políticos con el ligamen entre la justicia y cualquier principio metafísico o natural. Obsérvese que la pretensión de generalizar el método empírico de las ciencias al estudio de ambas disciplinas —moral y política— no conlleva la suposición de que las conductas del hombre deban ser espejo de la naturaleza. El filósofo escocés merece el apelativo de «culturalista» porque consideraba que tanto los principios éticos como los valores sociales y políticos se forjan de un modo histórico, como producto de las relaciones entre los seres humanos que habitan una época y un espacio concretos,

y que por lo tanto son susceptibles de cambio con el paso del tiempo, conforme los avances de la ciencia desvelen nuevos aspectos de la realidad hasta entonces desconocidos. Así, el concepto y la acción que denominamos «justicia», y que en su acepción más sencilla pero quizá también más clara se refiere a la asignación a cada cual de cuanto le corresponde o pertenece, figura en sus textos como una «virtud artificial» cuyos prescritos no obedecen a ninguna ley superior, sino a la utilidad de su puesta en práctica.

Casi todos los estados que hoy existen [...] fueron originariamente fundados sobre la usurpación y la conquista.

SOBRE EL CONTRATO ORIGINAL

A partir de este principio de utilidad, Hume salvó al Estado de su indignidad original, para ensalzarlo como condición de posibilidad de una vida social satisfactoria. Por eso escribió, polemizando con los defensores del contractualismo:

> Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al Estado, me apresuraré a contestar: «Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad»; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: «Porque debemos mantener nuestra palabra». Pero aparte de que nadie no educado en cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: «¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?». Y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer.

En este punto, Hume coincidió con Hobbes en que la justificación suprema del Estado consiste en asegurar la vida

de los individuos. Sin embargo, también reparó en que el Estado permite cumplir con más facilidad la inclinación de los individuos a poseer aquellos bienes que creen necesarios para su bienestar, aunque para alcanzarlos deban someterse a las normas que emanan de la autoridad. Porque si el ser humano «tuviera la sagacidad para percibir suficiente en todo momento el fuerte interés que lo ata a la observancia de la justicia y la equidad [...], en este caso, nunca habría existido una cosa tal como el gobierno o la sociedad política, sino que cada hombre, al seguir su libertad natural, hubiera vivido en completa paz y armonía con todos los demás».

El único fundamento del deber de obediencia a la autoridad pública es la ventaja que procura a la sociedad.

Tratado de la naturaleza humana

Tras leer esta última cita, cabe observar que los puntos de partida teóricos de Hume y Hobbes son muy similares por lo que a su concepción antropológica respecta: advirtieron ambos de la debilidad de los humanos, que se dejan llevar por sus apetitos de un modo desbocado, incluso contra su propio interés final, y por ello están condenados a vivir bajo una autoridad. Además, tanto uno como otro consideraron que el Estado perdía su legitimidad —es decir, su derecho a ejercer la fuerza— cuando no servía para mantener el orden que garantizaba la seguridad de la propiedad y los intercambios económicos, o cuando obraba de una forma corrupta. Pero las respuestas ante esta situación fallida resultaron antagónicas. El inglés (Hobbes) negó expresamente el derecho a la rebelión, abriendo así una llaga de contradicción en su propia doctrina que nunca logró restañar (parece que la premisa le asustó tanto que, sin negarla teóricamente, rechazó su lógica concreción material), mientras que el escocés admitió la existencia de tal derecho.

Un Estado imperfecto, pero recomendable

Desposeer a la razón, artífice del hipotético contrato original, de su paternidad del hecho social y estatal no implica negar su valor como instancia reguladora de los nexos sociales o, lo que es igual, de las normas que rigen la vida colectiva. La sociedad depende en su origen de los sentimientos y las necesidades, pero en sus desarrollos concretos —las diversas formas que pueden adaptar los estados— es donde actúa nuestra capacidad racional. En este segundo aspecto reside la legitimidad de las instituciones de gobierno, porque nunca ha existido una especie humana formada por individuos solitarios, pero sí es cierto que se han dado sociedades más o menos felices, más o menos justas, y eso sí depende de cómo organicen los humanos sus relaciones. Hume tenía unas cuantas recetas para confeccionar su modelo preferido de Estado.

En primer lugar, la legitimidad de un gobierno dependerá del resultado que sus acciones deparen a la población. Cuando se respeta la libertad de conciencia y de actuación de los particulares según las leyes creadas por el acuerdo, el gobierno supera el rasero de lo legítimo; cuando hace lo contrario, queda por debajo del mismo. Por ello, la obediencia al mandatario solo está justificada en el primero de estos casos.

También se preocupó del alcance que debería tener el poder estatal, una cuestión siempre candente en todo debate político. A pesar de la tradicional adscripción liberal de las propuestas humeanas, en este aspecto contienen recomendaciones de corte intervencionista. Por ejemplo, la necesidad de que el Estado «estimule, provea a su subsistencia y cuide de que no caigan en el desamparo al que naturalmente están expuestos» aquellos que desempeñan

trabajos poco gratos para sus ejercitantes, pero útiles a la sociedad. Se refería sin duda a las clases menestrales, mencionadas en las páginas de su *Historia de Inglaterra*, y estas palabras pueden tomarse como precursoras de una teoría del Estado social.

Por supuesto, si el Estado humeano tiene poderes es para ejercerlos, y a su entender era legítima la persecución del puro interés egoísta en su correlato material, las conductas que no contribuyen a la prosperidad de la sociedad (aunque se acogen a ella para disfrutar de sus beneficios). En este sentido, la coacción estatal —por ejemplo, al hacer efectivo el pago de los impuestos— corrige la «flaqueza natural» de los individuos, que tienden a obtener el provecho mayor y más acelerado con el menor esfuerzo por su parte. Una prueba más de que la sociedad, aunque no sea de origen racional, está íntimamente ligada a la razón por lo concerniente a su orden interno.

¿Cómo evitar que ese poder estatal, con fines tan encomiables en la teoría, devenga en la práctica en un ejercicio tiránico? A Hume le preocupaba la honorabilidad de los gobernantes, y por eso recomendó que fueran personas sin interés específico en los negocios privados, solo comprometidos con el mantenimiento de la justicia. Sin embargo, un empirista convencido como el escocés no podía dejar de constatar que los estadistas y políticos están sometidos a las mismas pasiones y apetitos del común de los mortales. Así lo dejó escrito en *De la independencia del parlamento*:

> Al elaborar un sistema de Estado y fijar los diversos contrapesos y cautelas constitucionales, debe suponerse que todo hombre es un bellaco y no tiene otro fin en sus actos que el beneficio personal. Mediante este interés hemos de gober-

narlo y, con él como instrumento obligatorio, a pesar de su insaciable avaricia y ambición, a contribuir al bien público [...], pues al final resultará que no tenemos otra seguridad para nuestras libertades y haciendas que la buena voluntad de nuestros gobernantes; es decir, ninguna.

Razón por la cual se requería, a su entender, la consolidación de un sistema equilibrado de poderes para que nunca recayera la autoridad absoluta en un solo individuo (o en unos pocos), y que a través de las relaciones entre tales autoridades pudieran corregirse recíprocamente los errores y males de unos u otros. Por supuesto, este régimen se identificaba con un modelo constitucional fundado en el imperio de la ley, que no en la ley del gobernante, y organizado según la división de poderes.



MATERIA	PROPUESTA DE HUME
Autoridad	Debe actuar contra quienes no contribuyen al mantenimiento y prosperidad de la sociedad y contra quienes no respeten los contratos
Economía	Propiedad privada y libre comercio
Gobernantes	Personajes desligados de intereses económicos
Relaciones Iglesia-Estado	Subordinación de la Iglesia a los intereses de Estado
Organización jurídica del Estado	División de poderes
Sociedad	Protección a las clases humildes
Tolerancia	Libertad de conciencia

Hume preconizó como modelo de gobierno un sistema de corte liberal, democrático, laico y redistributivo, con amplias prerrogativas gubernamentales en la persecución del interés colectivo.

Donde el imperio de la ley tradicionalmente se tambalea —en tiempos de Hume y aún hoy en día— es en el terreno de las relaciones internacionales. Hobbes había señalado que la guerra de todos contra todos, paliada con la entrega del poder a un soberano absoluto, pervive con toda su crudeza en las relaciones entre los Estados. Del mismo modo, el filósofo escocés entendió el ansia de posesión desaforada de muchos países como correlato del apetito incontenible que afecta a tantos individuos, así como de la mala costumbre de incumplir promesas y contratos. Los mismos principios que animaban su ideario político y económico —respeto a la propiedad, intercambio libre, observancia de los contratos— posibilitan, pensaba, la paz en las fronteras, el comercio entre naciones y los tratados de todo tipo. Sin embargo, los Estados son menos propensos a respetar estas normas, señaló Hume, porque su subsistencia no depende de ellas... O así lo creen erróneamente, puesto que el de Ninewells figuró entre los primeros defensores de la globalización de las relaciones comerciales y de la riqueza generalizada de las naciones, para que el fruto de la laboriosidad humana encontrara siempre la demanda que precisa para mantenerse.

Una religión subordinada al Estado

Como ya se ha dicho, la crítica de la religión fue una constante a lo largo de la actividad intelectual de Hume. Tras desmentir su credibilidad desde el punto de vista epistemológico, el escocés se dedicó a desmontar el mito de que los valores del creyente sean un buen semillero de normas para la comunidad, ya que «ni aumentan la fortuna de un hombre en el mundo [...] ni le convierten en un miembro más

valioso de la sociedad». Fueron muchos los argumentos que proyectó contra los valores morales de inspiración religiosa: predican la privación y el sacrificio carnales, que son conductas contrarias a las tendencias naturales del ser humano («rigores y austeridades inútiles, de sufrimiento y autonegación»); auguran la condenación eterna de quien no cumpla con sus normas, lo cual, en concepto, resulta absolutamente desproporcionado en su duración e inútil por la ausencia de escarmiento (más bien se trata de una venganza de crueldad inaudita, alejada de cualquier noción de la justicia); obligan a permanecer con vida a quienes sufren porque la enfermedad o la vejez han convertido «la propia existencia en una pesada carga peor que la aniquilación», negándoles el alivio del suicidio (Hume defendió la libre disposición de cada cual para terminar con su vida como cree que le conviene), y obnubilan las conciencias con su creencia en la verdad del dogma, de modo que la defensa de este se impone como un deber a los buenos sentimientos de «la gentileza, la humanidad, la beneficencia y la afabilidad». Hume había conocido un ejemplo cercano de este último vicio: las matanzas y otras atrocidades cometidas en nombre de la fe durante la sublevación de la católica Irlanda contra el dominio inglés. Allí, «resonaba por todas partes el sagrado nombre de la religión; no para detener las manos de los asesinos, sino para dar fuerza a sus golpes».

Hume se ubicó entre los pensadores abiertamente antirreligiosos de la edad moderna, junto con Maquiavelo y Hobbes. Pero, como ellos, acabó reconociendo que la superstición —no de otro modo consideraba los credos establecidos— era una poderosa tendencia mental, que procuraba un alivio eficaz para los sinsabores y miedos de la vida. De esta evidencia extrajo los dos principios fundamentales que deberían orientar las relaciones entre el Estado y las

confesiones religiosas. En primer lugar, la tolerancia hacia todas las creencias (una política que ya fue brillantemente teorizada por Locke en su *Carta sobre la tolerancia* de 1689-1690), no solo por la benevolencia deseable en las relaciones humanas, sino también porque, cuando el individuo no debe luchar por la defensa de sus creencias ni practicarlas con conciencia de víctima, acaba distraído en cuestiones más mundanas y, por ende, más útiles a la sociedad. En segundo lugar, el Estado debe velar por la celebración de los cultos mediante la provisión de fondos para tal fin (por ejemplo, pagando sueldos a los curas y pastores); era este un modo de tener buenas relaciones con los líderes espirituales, así como para influir en su prédica; de este modo, Hume asignaba a las iglesias una función auxiliar del Estado.

LOS ÚLTIMOS DÍAS DE UN HOMBRE SATISFECHO

Nada podía contener la actividad intelectual de Hume, a diferencia de los lastres que iban desgastando las funciones fisiológicas de su cuerpo. En 1775, los males del filósofo se agravaron de forma notoria. Los médicos coincidieron en el diagnóstico: padecía un tumor en el hígado, del tamaño de un huevo de gallina. Los signos de desgaste físico se hicieron pronto inequívocos, sobre todo por el repentino y extremado adelgazamiento.

Uno de sus amigos íntimos, el literato y jurista James Boswell (1740-1795), acudió a la cabecera del enfermo para saber si quería recibir auxilio espiritual, pero Hume se negó a ello. Al parecer, su descreimiento era más que metodológico y perduró hasta el 25 de agosto de 1776, cuando el hígado dejó de funcionarle y arrastró a la tumba al resto de su des-

gastada anatomía. Murió sereno y afable, según testimonio de su médico. Adam Smith le dedicó estas palabras:

> En conjunto, siempre lo he considerado, durante su vida y desde su muerte, como aproximándose tanto a la idea de un hombre perfectamente sabio y virtuoso como la flaqueza de la naturaleza humana puede permitir.

Los restos del filósofo de Ninewells reposan en un mausoleo del cementerio de Edimburgo.

Glosario

Compasión (*compassion*): creyó Hume que la principal base para la convivencia social era una tendencia innata a la compasión presente en todos los seres humanos. Esta idea se relaciona con la *sympathy* o instinto de empatía citado por Adam Smith.

Costumbre (*custom*): predisposición que tiene nuestra mente a tender relaciones de necesidad entre impresiones que percibe simultáneamente o de modo secuencial. Es un hábito útil para el ser humano, aunque sea discutible la veracidad del conocimiento que aporta.

Cuestiones de hecho: véase *proposiciones de hecho*.

Deducción (*deduction*): forma de razonamiento que parte del conocimiento de proposiciones o principios generales para inferir sus partes mediante relaciones necesarias. Es un método característico de las matemáticas y la lógica.

Estado (*commonwealth/government*): Hume sostuvo que el Estado era el mejor marco organizativo para alcanzar las mayores cotas de felicidad y prosperidad posibles, además de ser el garante de la palabra dada en forma de contrato. Esas funcionalidades justificaban el respeto y la obediencia que los particulares debían rendir a la institución estatal.

Estado de naturaleza (*state of nature*): situación hipotética en que se hallarían los humanos si no existieran las instituciones jurídicas y políticas. En esa tesitura, los hombres no se verían obligados por las leyes ni los pactos, pero a cambio perderían la seguridad que les procura el Estado. Hume desestimó esta propuesta analítica, por considerarla absurda en su planteamiento.

Idea (*idea*): copia o recuerdo que las impresiones dejan grabado en nuestra mente después de ser percibidas. Se diferencia de la impresión por su intensidad y vivacidad, puesto que las ideas tienen una presencia más tenue.

Impresión (*impression*): toda información aportada por nuestros cinco sentidos exteriores (sensaciones) o por nuestra sensibilidad interior (instintos, emociones, deseos, etc.). Las impresiones pueden ser simples (forma, color, etc.) o complejas (objetos percibidos en su integridad).

Iusnaturalismo: doctrina ética y política que sostiene la existencia de derechos universales y objetivos derivados de la propia naturaleza humana y, por tanto, ajenos a las convenciones sociales y a los dictados de los diferentes regímenes políticos. Hume negó la existencia de estos derechos, al considerar que todo ordenamiento jurídico es producto de un acuerdo colectivo inspirado por la utilidad de lo prescrito y condicionado por las circunstancias históricas.

Moral (*moral*): según Hume, la moral tiene su origen en los sentimientos, no en la razón, que es esclava de aquellos. De la impresión positiva o negativa que suscitan determinados actos devienen las normas morales, que si persisten en el tiempo es por haber demostrado su utilidad para las personas.

Política (*politics*): disciplina que corona la exposición teórica de Hume, basada, al igual que la epistemología y la moral, en principios derivados de la experiencia y sancionados por la utilidad. Para el filósofo escocés, el fin último de la política consistía en alcanzar el mayor grado posible de felicidad individual y colectiva.

Principio de causalidad (*causality*): asociación de una idea con las percepciones que la preceden o siguen, tomando aquella como efecto o causa necesaria de las otras. Hume consideró que respondía a un esquema mental, y que no podía probarse empíricamente la certeza del vínculo causal. Sin embargo, este principio ofrece una funcionalidad probabilística que constituye la base del pensamiento científico.

Proposiciones de la razón: véase *relaciones de ideas*.

Proposiciones de hecho (*matters of fact*): juicios cuya verdad depende de su contrastación empírica, por referirse a hechos contingentes, que siempre pueden tener su negación. En estas proposiciones se basan las ciencias naturales y sociales.

Realidad exterior (*reality*): conjunto de seres y sucesos externos a nuestro yo. Hume descartó también la posibilidad de albergar una evidencia certera acerca de su existencia y conformación, puesto que los datos aportados por la experiencia son huellas o representaciones de los entes, no los entes en sí.

Relaciones de ideas (*relations of ideas*): juicios cuya verdad depende de las ideas pensadas, sin necesidad de contrastación empírica, como los axiomas matemáticos. Podemos conocer su certeza mediante razonamientos deductivos. Sin embargo, no nos aportan ninguna información sobre la naturaleza ni pueden servir para demostrar la existencia de Dios.

Religión (*religion*): atribuyó el escocés el origen de las religiones a causas psicológicas, como la incertidumbre ante las adversidades que amenazan la vida de las personas. Esta inquietud genera temor y ciega la razón, por lo que Hume definió las religiones como «sueños de hombres enfermos». Sin embargo, fue partidario de la tolerancia en materia de creencias y sostuvo que el Estado debería supervisar la difusión de las doctrinas religiosas.

Sustancia (*sustance*): tradicionalmente, el sustrato último que reúne las características de los entes. Hume negó que pudiera demostrarse la existencia de las sustancias, ya que solo percibimos impresiones referidas a cualidades, pero no a la base donde se asientan estas.

Yo (*self*): la sustancia que alberga las cualidades singulares de la persona y que puede percibirse mediante la introspección. Hume le aplicó idéntica crítica que a la idea de sustancia: solo percibimos impresiones puntuales y variables, no tenemos ninguna percepción directa de una realidad que nos constituya permanentemente.

Lecturas recomendadas

Ayer, A. J., *Hume*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Una amena introducción a la filosofía del pensador de Ninewells, con abundantes citas. Combina hábilmente la exposición teórica y el retrato biográfico, en el que recoge estimulantes anécdotas.

Bermudo Ávila, J. M., *El empirismo (de la paz del filósofo a la pasión del sabio)*, Barcelona, Montesinos, 1984. Otro libro de divulgación, escrito con tono ameno y estilo diáfano, en el que el profesor Bermudo (Universidad de Barcelona) recorre el panorama del empirismo británico, con especial cuidado en la exposición de la filosofía de Hume.

Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1977. Uno de los mejores estudios sobre la filosofía de Hume, enmarcada en su contexto histórico y cultural. Destaca la parte dedicada al *Tratado de la naturaleza humana*, obra germinal de todo el pensamiento humeano, y en especial su análisis de la creencia.

Fernández Vítores, R., *Causa e identidad. David Hume*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1988. Este ensayo se centra en la crítica al concepto de sustancia y, a partir de esa premisa, a la nueva concepción de la naturaleza humana, de tipo historicista, inaugurada por Hume.

García-Borrón, J. C., *Empirismo e Ilustración inglesa: de Hobbes a Hume*, Madrid, Cincel, 1985. Interesante exposición panorámica sobre la evolución de la epistemología y la teoría política en la

Gran Bretaña, en los siglos XVII y XVIII, que culmina en un ameno repaso al pensamiento de Hume.

GARCÍA ROCA, J., *Empirismo e Ilustración: la filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981. Presenta a Hume como precursor de la filosofía positivista del siglo XX, debido a las críticas que formuló el escocés sobre la validez gnoseológica de la metafísica y su afán por equiparar metodológicamente el estudio del ser humano a las ciencias de la naturaleza.

HENDEL, CH. W., *Ensayos políticos de David Hume*, México, Herrero Hermanos, 1965. Valiosa introducción al pensamiento político del filósofo escocés, en la que pueden apreciarse sus lazos y discrepancias con la tradición y las teorías sociales vigentes en su tiempo.

LÉVY-BRUHL, L., *David Hume*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965. Una selección de los mejores textos de Hume precedida por un estudio del sociólogo Lévy-Bruhl, recomendable para quienes pretendan indagar en la visión antropológica del escocés.

NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1974. Un excelente ensayo global sobre Hume, en el que se destaca la influencia ejercida en el filósofo por la ciencia de su tiempo —sobre todo por Isaac Newton— y se analiza con detenimiento la significación de su actitud escéptica, que el autor considera moderada.

RÁBADE, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975. Al igual que Noxon, Rábade examina el escepticismo de Hume y coincide en la valoración de moderado, sobre todo por la consideración de todo lo instintivo como criterio de objetividad.

SALAS ORTUETA, J. DE, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume*, Granada, Universidad de Granada, 1977. El profesor Salas Ortueta considera a Leibniz como el último gran metafísico, precursor en algunos aspectos de la filosofía moderna, y de ahí su interés en cotejarlo con el antimetafísico Hume.

Índice

Hume representa la culminación del empirismo británico, una corriente filosófica que considera la experiencia sensorial, y no la razón, como origen del conocimiento. Pero, a diferencia de sus predecesores, el pensador escocés llevó este principio hasta sus últimas consecuencias lógicas, al sostener que todo nuestro pensamiento se basa solo en la costumbre y la experiencia. Sentó así las bases de una filosofía que puede verse como un viaje a través del ser humano, pues conduce de una disciplina a otra, desde la teoría del conocimiento hasta la estética y la historia, pasando por la psicología, la moral, la política o la religión. Su objetivo: poner los cimientos de una sociedad en la que los individuos puedan aspirar a la felicidad.

APRENDER A PENSAR